

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LA PENSÉE RELIGIEUSE DE FRIEDRICH VON HÜGEL

(1852-1925)

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

Maurice NÉDONCELLE

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

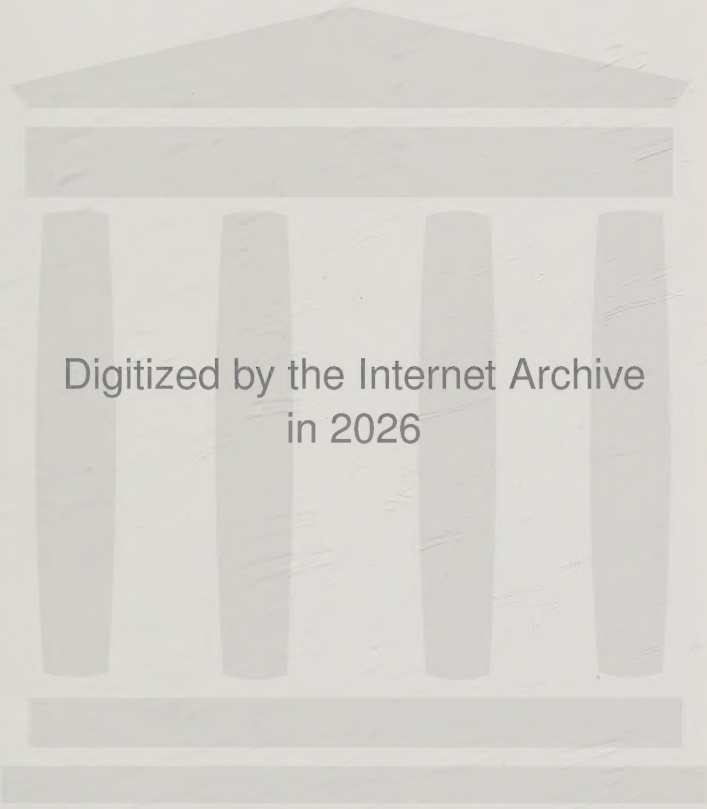
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

1935

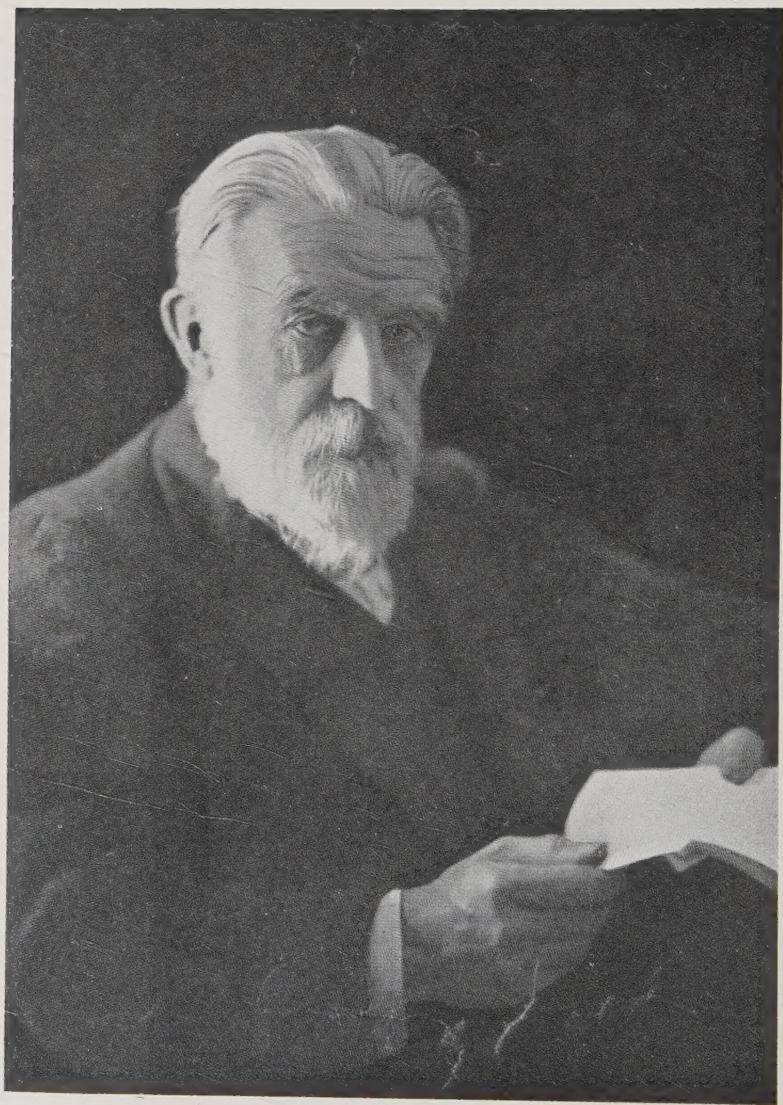
LA PENSÉE RELIGIEUSE

DE FRIEDRICH VON HÜGEL

(1852-1925)



Digitized by the Internet Archive
in 2026



Fr. von Hügel

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LA PENSÉE RELIGIEUSE DE FRIEDRICH VON HÜGEL

(1852-1925)

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

Maurice NÉDONCELLE

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

1935

***La Faculté n'entend donner aucune approbation
ni improbation aux opinions émises dans les
thèses ; ces opinions doivent être considérées
comme propres à leurs auteurs.***



AVANT-PROPOS

Le Baron Friedrich von Hügel a exercé sur l'élite religieuse en Grande-Bretagne une action discrète et profonde. Il a réconcilié bien des esprits avec le dogme chrétien et avec la tradition de l'Eglise. Avant Bremond, il a esquissé ce qu'il y a de meilleur dans la mystique de Bremond. Enfin, en philosophie, c'est un précurseur du renouveau réaliste.

Historiographe de sainte Catherine de Gênes, exégète à ses heures, il était à la fois très proche de la croyance spontanée et de la réflexion érudite. Il détestait les châteaux de cartes de la dialectique, et son œuvre serait décevante si l'on y cherchait un système achevé. Mais il apporte au philosophe et au théologien une richesse de pensée qui stimule sans cesse l'esprit et qui illumine le monde de la vie intérieure.

En France, il est peu connu. Ce que ses coreligionnaires savent de lui, ils l'ont appris au hasard des polémiques modernistes. Je n'hésiterai certes pas à signaler les imprudences ou les erreurs qu'il a pu commettre du point de vue catholique. Mais, Dieu merci, Von Hügel est au-dessus de ces épisodes, et il serait temps, chez nous, qu'on s'en aperçût. Car nous pouvons être fiers de son message et nous aurons profit à le méditer.

Il me sera permis de m'adresser à d'autres encore, dont l'idéal n'est pas le sien. Comment lui refuseraient-ils l'hommage qui est dû à la franchise et à la vitalité spirituelle ? Quand il était au milieu de nous ici-bas, il attirait sans effort la sympathie et se faisait partout des amis

très chers. Puisse-t-il trouver quelques amis de plus parmi les lecteurs de ce petit livre.

* * *

Je tiens à remercier Mrs H. Plunket Greene (Gw. Greene) et Mrs Stuart Moore (E. Underhill), dont la bienveillance fut pour moi le plus précieux des encouragements ; — Mr A. H. Dakin, Jr, qui m'a aidé avec autant de générosité que de compétence à constituer la bibliographie ; enfin M. le Professeur Edmund G. Gardner.

Paris, Noël 1934.

CHAPITRE PREMIER

VIE ET ACTIVITÉ DE F. VON HÜGEL

I. — DE FLORENCE A LONDRES : FORMATION PERSONNELLE ET PREMIERS TRAVAUX

Friedrich von Hügel naquit le 5 mai 1852 à Florence, dans la ville où vécurent Dante et Savonarole. Son père était alors ambassadeur d'Autriche à la Cour du Grand-duché de Toscane. D'origine rhénane, la famille Von Hügel tenait un titre de noblesse du Saint-Empire Romain et s'était dévouée aux intérêts de l'Autriche depuis 1790.

Avant d'entrer dans la diplomatie, le Baron Karl avait été soldat. Il avait combattu pendant les guerres de Napoléon. En 1824 il quitta l'armée et se fixa dans sa propriété de Hietzing, près de Vienne, où il se consacra à des travaux de botanique et de sciences naturelles. C'était un grand voyageur, et même un explorateur assez audacieux. Pendant six années, il visita l'empire des Indes et l'Australie. Ses recensions de voyages et surtout son œuvre d'horticulture à Vienne le firent connaître et estimer du monde savant (1). Il joignait à une érudition souvent prodigieuse, une affabilité et une droiture d'esprit incontestables. Il s'était fiancé dans sa jeunesse à une comtesse hongroise, Mélanie Zichy Ferraris. Mais l'engagement fut rompu et la jeune fille épousa le Prince

(1) Une statue lui a été élevée à Hietzing en 1901.

de Metternich, qui en était à ses troisièmes noces. Plus tard, au moment de la révolution de 1848, il assurera au péril de sa propre vie, la retraite de la famille de Metternich et l'accompagnera jusqu'en Angleterre. Ce trait de générosité montre aussi son courage civique.

En 1851, il épousait Élisabeth Farquharson, fille d'un général écossais et nièce de Sir James Outram. Il y avait une grande différence d'âge entre les époux : Karl von Hügel avait cinquante-six ans et sa femme n'en avait que vingt. Très intelligente, très vive de caractère, la Baronne fit « à la fois la terreur et les délices de tous ceux qui entraient en relations intellectuelles avec elle » (1). Elle était presbytérienne mais se convertit au catholicisme romain. Des trois enfants de Karl von Hügel, Friedrich était l'ainé. Pauline, la cadette, mourut en 1901 sans s'être mariée et après avoir consacré son dévouement aux œuvres charitables. Et enfin, Anatole, le benjamin, fut comme son père, un naturaliste de mérite. Il dirigea à Cambridge le Musée d'Archéologie et d'Ethnologie pendant de longues années.

Le jeune Friedrich fut élevé à la maison. L'éducation qu'il reçut fut très sérieuse ; elle fut aussi assez composite. Il apprit les rudiments de la religion dans un catéchisme romain ; mais c'était une amie anglicane de sa mère, Miss Redmayne, qui le lui expliquait. Plus tard il aura un précepteur luthérien, tandis que le contrôle d'ensemble de son instruction sera confié à l'historien catholique allemand Alfred von Reumont, ami de son père et ministre de Prusse en Belgique.

Friedrich avait huit ans quand il quitta Florence. Il en a gardé des souvenirs d'enfance ineffaçables. Jamais il n'oubliera le charme des paysages italiens, ni la fraîcheur des premières impressions qu'il reçut dans un cadre profondément catholique. Dès cette époque, il eut le

(1) *The Universe*, 30 janv. 1925.

sentiment de la présence divine non seulement dans la beauté de la nature mais dans le silence des églises florentines.

Nommé ministre plénipotentiaire à Bruxelles, le Baron Karl demeura à ce poste jusqu'au lendemain de la guerre austro-prussienne, qui fut pour lui un événement des plus douloureux. Pendant ce séjour, le jeune Friedrich étudia les classiques ; il s'initia, en outre, aux sciences de la nature, en particulier à l'entomologie et à l'ornithologie. Son père se retira de la vie publique en 1867 et la famille s'établit à Torquay en Angleterre. C'est là surtout que Friedrich étudia la géologie. Elle lui fut enseignée par un autodidacte de grand talent, le quaker William Pengelly. Toujours il sera un adepte fervent de cette science ; il la considérera comme le complément nécessaire des études plus abstraites auxquelles il devait consacrer son activité intellectuelle. Dans une lettre du 6 mai 1909, adressée au Père Tyrrell, il écrira : « J'ai eu cinquante-sept ans hier et je vais m'offrir une collection de livres plus récents sur la géologie, un marteau de géologue et une collection de spécimens géologiques. Aussi attendez-vous à courir la campagne avec moi et à aller dans les sablonnières et les carrières, s'il vous plaît » (1).

En 1870, Friedrich et son frère se trouvaient à Vienne, où ils avaient devancé leurs parents qui devaient les y rejoindre. Le vieux Baron Karl désira t revoir le pays de sa jeunesse avant de mourir. Mais le déplacement de Torquay à Londres et la traversée de la Manche épuisèrent les dernières forces du vieillard, qui expira à Bruxelles, le 2 juin. Peu après ce deuil, Friedrich contracta le typhus. Il triompha du mal, mais il en garda une surdité qui ne fit que croître avec l'âge.

(1) M. D. PETRE, *Autobiography and Life of George Tyrrell*, Lond. 1912, vol. II, p. 97.

Nulle infirmité ne pouvait être plus pénible que celle-là pour un esprit comme le sien, si désireux de vivre en sympathie avec le monde entier. Obligé d'avoir recours à un appareil pour entendre, il se dédommageait du silence par la lecture. Les circonstances elles-mêmes ont ainsi contribué à faire de lui un méditatif et un érudit. Il était d'une insatiable curiosité intellectuelle. Il apprit même l'hébreu avec l'aide d'un rabbin et sous la direction de l'illustre exégète Gustav Bickell. Il n'eut aucun diplôme d'Université, mais, sur ses vieux jours, ce sont les Universités qui lui conféreront leurs titres *honoris causa*.

Rien n'aurait pu faire de lui un solitaire. Il gardait avec toutes les manifestations de la vie un contact fidèle ; son isolement auditif le fit souffrir, mais ne le rendit jamais ni moins aimable ni moins bien informé. Il lisait sur les visages d'un coup d'œil très prompt et souvent très sûr. Les personnes et les idées ne le laissaient pas indifférent : il venait à elles avec cette sorte de véhémence qu'il avait probablement héritée de sa mère et qui donnait un singulier relief à ses actes. C'est même avec trop de passion qu'il sentit et savoura toutes choses au lendemain de sa convalescence. A la crise de santé qui avait failli l'emporter succéda presque aussitôt une crise psychologique où se trempèrent sa volonté morale et ses convictions chrétiennes, mais où elles auraient pu se désagréger. Lorsqu'il parlera ensuite des bienfaits de la religion, il dira qu'il y en a un au moins dont il ne peut douter : c'est que, sans elle, il aurait gâché sa vie personnelle. « Sans la religion, j'aurais été intolérable », confie-t-il à sa nièce ; « j'avais besoin de cela pour me civiliser » (1).

Pour purifier sa sensibilité, pour rendre la paix à son

(1) GW. GREENE, *Baron F. v. H., A Memory*, dans *Pax*, sept. 1932, p. 131.

intelligence en révolte, il eut la bonne fortune de rencontrer deux prêtres qui le comprirent : à Vienne, un dominicain hollandais, le Père Raymond Hocking, et plus tard à Paris, l'Abbé Huvelin. Ce dernier surtout exerça sur lui une influence transformante ; il ne se contenta pas de calmer l'âme troublée qui se confiait à lui ; il sut encore l'éclairer et lui communiquer avec beaucoup de délicatesse une impulsion définitive, comme il le fit pour Charles de Foucauld et pour tant d'autres dont l'histoire n'a pas retenu les noms. L'Abbé Huvelin fut l'un des plus grands directeurs d'âmes au XIX^e siècle. Cet homme, qui a voulu ne rien écrire, a marqué de son empreinte une élite de chrétiens extrêmement vivante ; à chacun il faisait comprendre soudain que la religion est le trésor caché pour lequel il n'est pas excessif de tout donner avec amour. C'était, dit von Hügel, « une âme riche et profonde, cultivée et, par-dessus tout, héroïque. Je lui dois incalculablement beaucoup » (1). D'idées très accueillantes, l'Abbé était respectueux de chaque personnalité et il n'était sévère que pour lui-même. Il avait en lui des contrastes que la grâce avait rendus harmonieux et des passions que la sainteté avait dominées pour en faire les instruments désormais dociles de son activité rayonnante.

D'après saint Augustin, la valeur spirituelle d'un homme se manifeste par son attitude devant ce qu'il considère comme les défaillances d'autrui. Si ce critère est exact, nous pouvons en conclure que la beauté et la noblesse du caractère de l'Abbé Huvelin étaient grandes. Lorsque son ami le Père Hyacinthe Loyson se retira de l'Eglise romaine et contracta mariage, la surprise de l'Abbé fut pénible ; mais à la mort de M^{me} Loyson, il n'écoula que son cœur et alla spontanément offrir sa sympathie émue au vieillard affligé. Cette capacité

(1) *E. A.*, II, 96.

d'affection discrète dans une existence austère, c'est ce que von Hügel semble avoir admiré le plus en son maître de vie intérieure.

Il admira aussi la joie de l'Abbé Huvelin, qui faisait partie intégrante de son expérience religieuse, joie plus forte que les misères d'une santé chétive et d'un tempérament naturellement porté à la tristesse. Sur ce point encore, le Baron constatait la splendeur humaine du véritable amour de Dieu ; il se trouvait en présence d'une énergie spirituelle, d'une source de vie qui était en même temps un art de vivre, et qui était communiquée par la tradition authentique de l'Eglise et des saints. Tout cela fortifiait sa foi recouvrée en l'Eglise catholique où se renouvelait sans cesse l'exemple d'un saint François d'Assise, ami de la création parce qu'il était ami du Créateur. Le protestantisme, en revanche, a perdu une part d'humanisme chrétien ; l'atmosphère puritaine répand l'ennui et le découragement. C'est parce que Newman avait respiré cet air-là dans son enfance, explique von Hügel, qu'il eut une vieillesse si déprimée et si déprimante. Le grand Cardinal était victime des moindres impressions : comme une vieille dame très raffinée, il ressentait à l'excès les moindres blessures (1).

De son côté, l'Abbé Huvelin apprécia avec perspicacité son disciple. « Vous ne trouverez que très rarement des âmes qui vous comprennent », lui déclare-t-il, « ce seront toujours des âmes solitaires, fort individuelles, qui ont *beaucoup* souffert ». « La vérité est pour vous », ajoutait-il, « un point lumineux qui se perd peu à peu dans l'obscurité ». Et en même temps, il le rassure sur son orthodoxie : « Non, vous n'êtes point catholique libéral. Vous êtes beaucoup plus dogmatique qu'ils ne l'étaient. Vous êtes très dogmatique. Aussi s'occupaient-

(1) A vrai dire, Newman était victime de bien des trahisons et des jalousies à l'époque où von Hügel le connut. C'est sans doute ce qui explique ce jugement.

ils surtout de politique ; la politique n'est que peu ou rien pour vous. » Enfin, il lui donne ce conseil, qui est si sage, si difficile à bien suivre, quoiqu'il ressemble à peine à un conseil : « Il n'y a pas de règle de sécurité dans les travaux critiques : la prière, éviter l'obstination, — voilà tout » (1). Pénétré d'un tel esprit, von Hügel ne pouvait pas se figer dans un conformisme d'école et bannir de sa vie un certain amour du risque (2), mais il ne pouvait pas davantage perdre le sens de la foi catholique : il sentait trop bien sa faiblesse, ses indigences, et l'obligation d'insérer sa pauvre expérience individuelle dans la grande expérience de la tradition chrétienne.

A vingt et un ans, en 1873, Friedrich épousait Lady Mary Herbert, sœur du Comte de Pembroke et fille de Sidney Herbert (Lord Herbert de Lea) qui fut le collègue et l'ami de Gladstone. Elle fut reçue dans l'Eglise catholique romaine à l'âge de dix-huit ans, c'est-à-dire à l'époque de son mariage. En 1876, les jeunes époux se fixèrent définitivement en Angleterre non sans faire de nombreux séjours à l'étranger et particulièrement en Italie. A Londres, ils habitèrent Hampstead jusqu'en 1903 et ensuite le quartier de Kensington. Trois filles vinrent égayer leur foyer : Gertrude, Hildegarde et Thèkle. Le Baron s'occupa avec goût de leur éducation. Au cours des promenades de vacances, il leur apprenait à connaître et à aimer la nature. Il leur lisait Walter Scott et Dickens et, quand elles furent plus âgées, les poètes de sa prédilection. Deux fois par an, il se faisait leur interrogateur et « ses amis lui disaient en riant que ses examens... étaient bien plus sévères que ceux des *public schools* ou même des Universités » (3).

(1) *S. L.*, 58-62.

(2) L'Abbé Huvelin détestait cordialement les scolastiques, mais M. Loisy le considère dans certaines pages de ses *Mémoires*, un peu trop comme une sorte de moderniste indomptable.

(3) *S. L.*, 66.

L'ainée avait reçu en partage une sensibilité fine et tourmentée. Les problèmes religieux l'attiraient et son père, avec une imprudence dont il était tout à fait inconscient, crut bien faire en entraînant cette enfant dans les chemins les plus malaisés de la métaphysique ou de la théologie. Les conséquences du traitement furent déplorables. De santé fragile, avec les avantages et les inconvénients d'une éducation de jeune fille riche, Gertrude ressemblait un peu à une plante de serre. Elle n'offrit aucune résistance à la dialectique dont les ressorts venaient d'être libérés inconsidérément en elle et bientôt elle s'égara dans le labyrinthe des questions disputées. Tout lui devint insoluble. Ce fut une période d'insurrection contre la croyance religieuse et de profonde instabilité mentale. Ces drames intimes de l'adolescence sont parfois inévitables et ils contribuent sûrement à enrichir les âmes qui les surmontent. Mais le pauvre père se sentait responsable de cette épreuve humiliante et il ne savait que faire pour réparer sa maladresse. Il confia son ennui à un Père Jésuite de ses amis, George Tyrrell, qui était alors dans ses plus belles années d'apostolat catholique. Celui-ci fut parfait en la circonstance : il parvint à apaiser la malade et il écrivait au Baron, à la fin de 1897, cette lettre dont on admirera le bon sens et la netteté : « Elle [*Gertrude*] a été, j'imagine, effrayée un peu sans raison du fait qu'elle ne saisit pas clairement la différence entre les difficultés et les doutes, ou entre les obscurités et les négations... Vous négligez la recommandation de saint Paul de ne pas donner aux petits enfants la nourriture solide des adultes. Le résultat est l'indigestion... Nous devons donner aux esprits le temps de grandir et les nourrir de façon qui convienne à leur âge. Si j'avais connu il y a vingt ans certaines choses que je connais maintenant, je n'aurais pas pu alors les supporter » (1).

(1) *S. L.*, 8-9.

Comment ne pas lire ces avis si judicieux avec mélancolie ? Hélas ! les rôles allaient être renversés... C'est Tyrrell bientôt qui sera rappelé à la patience et à la modération par ses amis.

Gertrude se remit lentement de cette secousse morale. Une fois rétablie, elle se maria au Comte Salimei, haut fonctionnaire du Vatican (1). Elle ne réussit jamais à triompher entièrement de sa débilité physique et elle s'éteignit de consommation en 1915. Le Baron, qui venait de perdre sa mère deux ans auparavant, était accouru à Rome au chevet de sa fille. Il eut dans sa peine la consolation de savoir que la jeune femme était parfaitement sereine et courageuse devant la mort ; elle demanda elle-même les derniers sacrements et les reçut avec une foi émouvante. De ses deux autres enfants, l'une, Hildegarde ne quitta pas la famille ; l'autre, Thèkle, entra au Carmel ; elle est encore moniale à l'heure présente au Couvent de Saint-Charle's Square à Londres.

Avant sa maturité, von Hügel n'écrivit à peu près rien (2). Il travaillait beaucoup et se formait dans le silence. Pendant cette période de préparation obscure, il noua des amitiés nombreuses et subit des influences fort diverses. L'une des plus intéressantes à signaler est celle du farouche William George Ward, dont il était bien loin de partager toutes les idées, mais dont il admirait la foi robuste et le sens du surnaturel. C'est en 1886, qu'il se lia avec l'Abbé Huvelin. Vers la même époque, il fit plusieurs retraites spirituelles chez les Pères Jé-

(1) Au moment de la crise moderniste, le Comte fut indirectement victime des idées de son beau-père, et il perdit sa situation. Cet incident suffit à montrer que loin d'être *persona grata* sous le pontificat de Pie X, von Hügel fut traité en suspect à Rome.

(2) Dans la *National Review* de juin 1883, il présenta au public quelques lettres de son père relatives à la révolution autrichienne de 1848. Je n'ai pas trouvé trace, pour ma part, de publication antérieure à cette date.

suites et se prit d'un enthousiasme durable pour la spiritualité du Père Grou. Il lui consacra dans le *Tablet* deux exposés très nourris. En 1894 et 1895, dans la *Dublin Review*, il donne trois articles sur la question biblique. C'était un commentaire large de l'Encyclique *Providentissimus*. A grand renfort de citations théologiques et à l'aide d'analyses assez touffues, il s'efforçait de justifier les théories récentes de l'Abbé Loisy sur la méthode exégétique. En 1897, le Congrès Scientifique International des Catholiques à Fribourg accueillait son étude sur « la Méthode Historique et son application à l'étude des documents de l'Hexateuque ». Cette communication fut remarquée, bien que la lecture en ait été faite par un tiers, le Père Séméria, avec un fort accent italien. Elle plaçait son auteur en belle évidence, avec le Père Lagrange. On savait d'ailleurs qu'il était l'ami personnel de Mgr Mignot et de Mgr Duchesne.

C'est en exégèse que von Hügel a montré le plus de hardiesse, et aussi, il faut l'avouer, le moins de connaissances directes. Son immense érudition lui a rendu familiers les problèmes relatifs aux écrits mosaïques, mais pour le reste et par la suite, il se contentera souvent de paraphraser avec distinction les opinions d'autrui, en particulier celles de Loisy.

Bien qu'il n'eût encore composé aucun ouvrage d'ensemble, sa science, son autorité intellectuelle et sa ferveur religieuse étaient appréciées d'une élite. Peu à peu, il devenait l'une des personnalités les plus centrales du mouvement catholique en Grande-Bretagne. Il n'appartenait pas à l'aile droite, dont Wilfrid Ward prenait alors la direction, mais à l'aile gauche où se trouvaient le Père Tyrrell et les « progressistes ». Seulement, comme Newman en théologie, comme Lord Acton en histoire ou Francis Thompson en poésie, le Baron était un catholique incapable de s'emprisonner dans un parti. Avant tout, il était lui-même. Et son champ d'action restait

principalement en dehors des limites visibles de l'Eglise : il était le missionnaire du Christ auprès des intelligences.

Les chefs de la droite et ceux de la gauche surent, Dieu merci, se respecter. Wilfrid Ward et von Hügel étaient unis par une affection sincère et ils communiquaient par le meilleur de leur programme (1). Ils se complétaient harmonieusement et ils surent échapper aux étroitesse de leurs cadres respectifs. Il est bon de penser qu'ils retrouvèrent ainsi la liberté qui sauve : celle des enfants de Dieu. Ils se rencontraient encore dans leur commun attachement à un groupe londonien d'études philosophiques, la *Synthetic Society*, dont Wilfrid était secrétaire. Von Hügel y connut un choix de penseurs très brillants. Plusieurs devinrent pour lui des amis : ainsi l'évêque Talbot, Sir Alfred Lyall, R. H. Hutton et le Dr Gore. Les membres de la *Synthetic Society* se réunirent régulièrement jusqu'en 1908. Un jour, le Baron s'y entendit reprocher une certaine sécheresse d'exposé. Il résolut de se corriger et, dès lors, il prit l'habitude de ce style pittoresque, mêlé d'expressions familières et de *slang*, qui donnait à sa conversation un cachet si original et formait contraste avec la ferveur émouvante et l'élévation de ses idées.

II. — LA CRISE MODERNISTE

Le Baron était dans la force de l'âge quand éclata la crise moderniste. La part qu'il y a prise a été diversement jugée. Paul Sabatier déclare que « par la force même

(1) A vrai dire, Wilfrid Ward semble s'être laissé modeler par le libéralisme de son ami, du moins au début, et il n'exerça pas d'influence appréciable sur lui.

Avec William George Ward, il en fut tout autrement. Von Hügel était séduit par ce bouillant ultramontain et il prenait goût, auprès de lui, à un catholicisme absolu, dégagé de toute compromission et de toute fadeur.

des choses... M. de Hügel est devenu en quelque sorte l'évêque laïque des modernistes » (1). Au contraire, A. Loisy a toujours nié que son ami eût joué ce rôle : « Le bon Baron se fit agent de liaison et ne chercha jamais à être un chef » (2). Les deux thèses sont évidemment inconciliables, à moins d'admettre que pour Sabatier la tâche essentielle d'un évêque était de se faire agent de liaison. De son côté, Miss Petre écrit : « Je sais qu'on s'est efforcé beaucoup, depuis sa mort, de détacher le nom et la mémoire de von Hügel de ce mouvement. Je sais que, dans ses propres paroles et dans ses actes, depuis la mort de son ami Tyrrell, on pourrait trouver une ample justification de cette tentative. Mais je ne suis nullement ébranlée par ces faits. Je reste de l'avis que j'ai exprimé dans un article sur von Hügel après sa mort : non seulement il était tout à fait moderniste; mais c'était un moderniste insigne, et le leader original de la cause en Angleterre » (3). Pour achever de nous déconcerter, M^{me} Maria Schlüter-Hermkes soutient que « la philosophie de la religion de Hügel est... sans aucun doute possible, anti-moderniste ». (4) Et Mgr Goodier lui fait discrètement écho : « Aux jours de la menace moderniste, il y eut des personnes qui volontiers l'auraient mis à l'origine de tous les troubles ; il y eut des chefs modernistes eux-mêmes qui se seraient librement exprimés en ce sens si quelque chose qu'ils ne pouvaient définir ne les avait retenus... Bien qu'il ait été un ami et, c'est possible, un sympathisant des modernistes,

(1) P. SABATIER. *Les Modernistes*, Paris, 1909, p. LI.

(2) Lettre citée par A. FAWKES, *Baron F. v. H.*, dans *The Modern Churchman*, mars 1925, p. 666.

La même idée se retrouve dans les *Mémoires* de Loisy.

(3) M. D. PETRE, *George Tyrrell and F. v. H.*, in *their relation to Catholic Modernism*, dans *The Modern Churchman*, juin 1927, p. 144.

(4) M. SCHLÜTER-HERMKES, *Die Geistige Gestalt F. v. Hs.*, dans *Hochland*, nov. 1926, p. 212.

il était bien trop grand d'esprit pour être un moderniste lui-même... Bien avant qu'il n'ait dit son âme dans son *Mystical Element of Religion*, on avait conscience déjà qu'il y avait de l'inconvenance et de l'injustice à l'inclure avec les autres modernistes. Il était différent ; il était de beaucoup trop grand » (1).

D'autres textes, aussi difficiles à accorder, pourraient être cités. Peut-être, pour jeter un peu de clarté préalable sur un problème obscur, serait-il bon de savoir ce dont les uns et les autres veulent parler. En 1909, la revue le *Coenobium*, proposa à ses lecteurs un concours sur la question suivante : « Est-il possible de concilier, dans une synthèse supérieure le besoin logique qui attire l'âme moderne vers la science et le besoin psychologique que lui la porte vers la foi ? »

Répondre oui à cette question, c'est, dans l'esprit du *Coenobium*, être moderniste. On voit que le mot est assez vague. Miss Petre nous le précise un peu : « On devient moderniste en croyant non seulement à la possibilité d'une synthèse entre la modernité et la religion, mais aussi à la possibilité d'une synthèse entre la religion moderne et l'Eglise » (2). Elle ajoute que le débat est surtout d'ordre exégétique : il se concentre sur le problème des rapports entre le Christ de l'histoire et le Christ de la foi. — Mais est-il permis d'appeler modernistes tous ceux qui prétendent concilier les données authentiques de la foi et les résultats certains de la science ? Même ainsi limité, le sens du mot demeure fort large ; il souffre des interprétations que les autorités ecclésiastiques pourraient trouver parfaitement orthodoxes ou hautement condamnables.

En somme, il s'agissait d'une tendance diffuse plus

(1) A. GOODIER, B. F. v. H's *Spiritual Outlook*, dans *The Month*, janv. 1929, p. 12.

(2) M. D. PETRE, art. cité, p. 146.

que d'une doctrine arrêtée. On voulait extraire du monde moderne tout ce qu'il présentait d'irréfutable dans l'ordre de la pensée et de salutaire dans l'ordre des institutions, pour en montrer la conformité avec le christianisme authentique et pour débarrasser celui-ci, par la même occasion, des éléments surannés et contingents qui le défiguraient. Toute une pléiade d'esprits généreux s'employait par cette méthode à regagner au Christ l'homme d'aujourd'hui et le catholicisme n'avait rien à blâmer dans leurs espérances. Y a-t-il dans un organisme vivant, une tâche plus indispensable que celle de s'adapter aux circonstances nouvelles ? A cet égard, la modernité est une obligation de tous les siècles, surtout pour une Eglise qui accepte la notion d'un développement dogmatique et qui s'inspire d'une divine Charité. Le Royaume de Dieu est une croissance, c'est-à-dire un gain à travers la durée, une force d'assimilation.

Mais il est clair qu'une telle attitude présentait un danger : sous prétexte d'adapter l'Eglise à la situation contemporaine, on risquait d'oublier que les aspirations contemporaines doivent s'adapter aux exigences de l'esprit chrétien. N'allait-on pas substituer un mirage moderne à une vérité éternelle et confondre la récence d'une doctrine avec sa nouveauté véritable ? N'allait-on pas tuer le catholicisme en voulant le rajeunir ? Ce danger était réel. Des auteurs incrédules, tels qu'un G. Gentile ou un G. Prezzolini, s'intéressaient aux événements d'une manière significative, à cet égard. Il suffit de les lire pour comprendre que l'œuvre de plusieurs modernistes éminents aurait mené l'Eglise à la ruine, s'ils avaient triomphé. Plus ou moins consciemment, ceux-ci se disposaient à célébrer avec une certaine poésie la mort et l'ensevelissement des croyances anciennes. Ils avaient commencé par un essai de conciliation entre la foi et l'esprit moderne ; mais ils finissaient assez souvent par proclamer l'échec de leur tentative.

Un abbé Marcel Hébert, par exemple, se refusait à découvrir un sens acceptable à l'idée de personnalité divine et il la traitait publiquement de « dernière idole ». Il est hors de doute que si le catholicisme avait toléré de semblables abandons, il se serait nié lui-même. On lui demandait un suicide spirituel.

Dans le grand mouvement libéral, se dessinait par conséquent une orientation contraire à l'essence de la foi chrétienne. Elle était le fait d'une minorité agissante et il y avait entre ses représentants trop de rivalités ou de divergences individuelles pour qu'on puisse parler d'une action concertée. Mais les lois de la psychologie collective eurent pour effet de diriger sur ces extrémistes l'attention générale. Il était à peu près inévitable que le modernisme fût jugé d'après la forme que lui donnèrent ses partisans les plus audacieux. Ce sont les enfants terribles qui compromettent les familles. Leurs principales thèses sont celles que le magistère romain a rassemblées et condamnées dans les documents officiels. On les trouve aussi, mêlées par moments à des déclarations plus modérées, dans le *Programma dei modernisti*. Désormais, il s'agit d'une doctrine précise, dont les formules peuvent être codifiées et commentées. C'est une liste d'affirmations particulières, émanant de personnes bien déterminées, et dont l'ensemble s'oppose, par hypothèse, aux articles de la foi.

Puisqu'il en est ainsi, la signification du mot ne peut qu'être péjorative pour un catholique. Et il importe, par suite, de ne s'en servir qu'à bon escient. Il y aurait plus que de la légèreté, il y aurait une grave injustice, de la part d'un catholique, à lancer sans discernement une épithète de combat dont le sens reste équivoque. Au lieu d'enfermer Friedrich von Hügel dans un parti et de le livrer aux amateurs de polémique, il conviendrait de l'étudier d'abord pour lui-même, dans la complexité originale et parfois déconcertante de ses attitudes et de ses idées.

On se conformerait ainsi au vœu qu'il manifestait dans une lettre à R. Guiran, en 1921 : « Vous me dites que vous aimez les *Modernistes* ; et moi, j'ai eu — j'ai encore — parmi plusieurs qui furent nommés, ou qui restent étiquetés tels, de bien chers amis. Aussi ceux qui aiment les étiquettes (moi-même j'en ai une grande crainte) n'ont point manqué, assez souvent, de me classer, moi aussi, comme *moderniste*. Mais il me semble clair que toute l'histoire de la théologie chrétienne pourrait être groupée selon qu'une ou l'autre tendance ou idée prévalente, et plus ou moins fixe, a prévalu — du moins à la surface et en apparence — en le monde pensant chrétien. A un moment, c'est le Jansénisme — tout le monde est janséniste ou est soupçonné de l'être. Puis, c'est le quiétisme. Plus tard le libéralisme. Et enfin le modernisme. — Et puis je note combien différents, au fond, restent les plus solides penseurs d'une même époque, même s'ils se trouvent groupés ainsi sous — au fond — un sobriquet. Ce à quoi je vise ici surtout, c'est que, sous le terme de modernistes se trouvaient groupés, aimés ou soupçonnés ensemble des hommes qui possédaient deux orientations fondamentales fort différentes, à vrai dire irréconciliables. Cette différence ne s'est point montrée dès l'abord ; mais les épreuves de la vie et la logique immanente aux deux positions, ont tiré cette différence de plus en plus au clair. Et pour ma personne, c'est maintenant ce qui me touche, en tout ce groupe de questions, le plus au vif.

« La différence capitale et décisive m'apparaît donc maintenant être la différence entre la Religion conçue comme phénomène purement intra-humain, non évidentiel au delà des aspirations de la race humaine, et la religion conçue comme essentiellement évidentielle, métaphysique, l'effet en nous de plus que nous — de plus que n'importe quels faits et désirs purement humains » (1).

(1) *S. L.* p. 333-334. La lettre est en français dans le texte. Von

Ces réserves une fois faites, il est exact de dire que le Baron fut intimement mêlé aux événements de l'histoire moderniste, et qu'il fut « le Père Mersenne » du mouvement (1). En octobre 1892, le Dr E. J. Dillon avait commencé, sous le couvert de l'anonymat, une série d'articles retentissants dans la *Contemporary Review* et il y malmenait les règles d'exégèse données par Léon XIII. Le Père Brandi, qui lui donna la réplique dans la *Civiltà Cattolica*, crut devoir déclarer qu'il soupçonnait l'auteur d'être « un diplomate autrichien ». Plus tard, en 1904, lors de la publication des *Lettres Romaines* dans les *Annales de Philosophie Chrétienne*, des rumeurs analogues se répandirent. Dans les deux cas, la critique interne suffit à prouver péremptoirement que ces suppositions étaient sans fondement. Ni le fond ni la forme des écrits n'étaient de von Hügel, bien qu'il eût été pour quelque chose dans la publication des *Lettres romaines*. Mais le seul fait que de telles parentés lui aient été attribuées, laisse deviner que son influence dans les cercles modernistes était considérable. Il était de ceux auxquels on songeait.

Loisy nous le dépeint en train d'épier ce qui peut aider ses amis, désireux de leur concilier la faveur ou du moins la tolérance de Rome et se faisant courageusement leur interprète auprès du P. Lépidi, du Cardinal Rampolla ou du Cardinal Vivès. Il ne désespérait d'aucune âme et il tentait par esprit chevaleresque des démarches compromettantes pour lui-même mais qu'il

Hügel répondait à ses correspondants dans leur propre langue, autant qu'il le pouvait.

Consulter aussi l'importante distinction des deux formes du Modernisme d'après la lettre à Miss Petre du 13 mars 1918. *S. L.* 248.

(1) R. BERTHELOT, *Un Romantisme utilitaire*, Paris, 1922, vol. III, p. 268.

jugeait utiles pour les autres (1). Ses interventions auprès des dignitaires ecclésiastiques se faisaient parfois au profit d'auteurs dont il épousait la cause et dont il savait l'inspiration profondément religieuse : ainsi pour Maurice Blondel. Mais en d'autres cas, il prenait la défense de ceux-là mêmes dont il ne partageait pas les idées et dont il ne pouvait et ne voulait cacher les incertitudes ou les erreurs. Il était convaincu que la plupart des malentendus entre humains viennent de ce qu'ils se jugent à distance, à travers leurs écrits. D'après lui une bonne conversation faite avec franchise, aidait à traiter les opinions d'un adversaire avec justice et à trouver un terrain d'entente où la charité gagne et où la vérité ne perd rien. En l'occurrence, il était persuadé que la critique biblique devait acquérir, comme toutes les sciences, une autonomie relative vis-à-vis de la foi. Par le fait même qu'elle se limitait à l'objet d'une discipline positive, cette autonomie ne pouvait être absolue et porter atteinte à la substance du Credo. C'est pourquoi le Baron fit tout ce qui était en son pouvoir pour favoriser les exégètes qui lui paraissaient apporter à leur travail de la conscience et de l'objectivité. Il mit à leur service ses relations et, plus d'une fois, son argent. Toujours, il réprouva la révolte mais, en certains cas, il estimait qu'une résistance ferme et respectueuse était un devoir des inférieurs à l'égard de leurs supérieurs et des fidèles à l'égard de leurs pasteurs. En tout cela, on peut penser, avec T. S. Eliot, qu'il lui arriva « de patiner sur une glace très fine », mais que « son instinct » était « orthodoxe » (2).

Nous devons nous arrêter un peu longuement à l'histoire de son amitié fervente et malheureuse pour Tyrrell et pour Loisy. Lorsqu'il lut *Hard Sayings*, le Baron fut

(1) C'est ainsi encore qu'il se laissa accuser d'être l'auteur des *Lettres Romaines* sans donner de démenti.

(2) T. S. ELIOT, *An Emotional Unity*, dans le *Dial*, févr. 1928, p. 110.

enthousiasmé et c'est à ce moment-là que se forma entre lui et le jeune Jésuite une amitié solide (1). Il avait trouvé dans ce livre « un Christ du dedans qui nous pousse en haut et en dehors avec l'intention de rejoindre le Christ du dehors qui presse vers le dedans — tous deux comme les conditions nécessaires des appréhensions de la foi et de l'amour ». Il y observait aussi une saine insistance sur « le caractère illuminateur de l'action, qui fait que le christianisme de l'âme individuelle recommence continuellement avec une expérimentation (*experiment*) et re-conclut par une expérience ». Ces deux points lui semblaient en accord spontané avec la meilleure doctrine de Maurice Blondel. C'était l'expression sympathique et moderne d'une doctrine « ancienne, indestructible comme la Vie et l'Amour eux-mêmes » (2).

Par certains côtés, les deux amis ne se ressemblaient guère. A l'inverse du Baron, Tyrrell était un homme d'action et un écrivain très brillant. Trop sensible pour s'imposer dans une conversation, il était trop polémiste pour s'arrêter dans une controverse. Comme le dit à peu près Miss Petre, von Hügel fut un saint, mais non un martyr, tandis que Tyrrell fut un martyr, mais non un saint. Le Baron initia son ami aux problèmes théologiques et scripturaires de l'heure. Il lui fit lire et aimer Newman, M. Blondel, le Père Laberthonnière, l'Abbé Loisy. Le disciple alla vite en besogne et bientôt il avait dépassé la plupart de ses maîtres. L'itinéraire de George Tyrrell est difficile à retracer de gaieté de cœur. L'homme — et surtout l'écrivain — était si attirant et

(1) Il avait écrit le premier au Père Tyrrell le 20 septembre 1897. Leur première conversation est du 9 octobre. Souvent, à cette époque, le Baron emmenait ses visiteurs après le lunch pour une promenade dans le *Heath*. C'est ce qu'il fit bien souvent avec Tyrrell.

A noter qu'il avait pris l'initiative de cette amitié. C'est lui aussi qui fit le premier pas auprès de l'Abbé Loisy et de Mgr Mignot.

(2) M. D. PETRE, *Autobiography and Life of G. Tyrrell*, Lond. 1912, Vol. II, lettre citée p. 69.

le resta jusqu'au terme de sa vie terrestre ! Ce qui est le plus étrange dans ce cas, c'est la rapidité des étapes franchies, la série de mutations brusques qui ont conduit son esprit de l'indifférence à la certitude dogmatique, puis au sacerdoce et à la vie religieuse, pour finir par l'excommunication et la révolte (1).

Il vint au Christianisme parce qu'il avait l'instinct irrésistible de la prière et le sentiment newmanien de la tradition. Et il se fraya ensuite une route tout seul, par impatience devant les abus, par incapacité de revenir sur ses pas, quand il s'était avancé loin de l'ensemble de ses coreligionnaires. Il eut l'illusion de croire que la révolte radicale est salutaire et qu'elle sert efficacement le progrès religieux. Au cours de ce douloureux voyage spirituel, il jeta du lest et il perdit à coup sûr un certain nombre de certitudes dogmatiques, — moins peut-être qu'on ne l'insinue communément. Les doutes passaient plus souvent que jadis devant son idéal, comme les phalènes devant la lumière ; mais le cœur et la raison étaient toujours fixés vers l'Eglise, — vers le mirage d'une Eglise où il n'y aurait plus de mesquineries humaines et où les exégètes condamnés par Pie X seraient devenus tout-puissants. Rêve contradictoire ; rêve d'une faction, auquel Tyrrell sacrifia la fécondité de sa vie sacerdotale et la paix de ses jours. Si près de Rome par son opposition à l'individualisme protestant, par sa conviction que le développement des dogmes obéit à une loi d'unité organique, pourquoi faut-il qu'il s'en soit éloigné par sa rigidité et par son manque de patience ? Pourquoi nous a-t-il privés de son courage et de son intelligence qui auraient été invincibles dans l'orthodoxie et qui ont été

(1) « Tyrrell's movements were ever nothing if not rapid », remarque Miss Petre. Cette vivacité se manifestait même dans sa manière de passer silencieusement d'une pièce à une autre. G. TYRRELL'S, Letters selected and edited by M. D. PETRE, Lond. 1920, p. XIII.

gaspillés en dehors ? « Le Père Tyrrell est parti », constate von Hügel, « lui qui avait été si généreusement secourable... pendant un si grand nombre d'années, bien avant que l'orage ne le secoue et que sa propre véhémence n'ait couvert de nuages, pour une part, la force et la perfection de ce mystique-né » (1).

Le récit complet des rapports entre Tyrrell et von Hügel n'est pas possible : c'est le secret du tombeau, et aussi celui d'une correspondance qui n'a pas été éditée intégralement et qui ne le sera sans doute jamais. Une main pieuse a écarté de la curiosité publique une partie de ces documents. Quel que soit leur intérêt, j'accepte très bien, pour ma part, cette réserve et je l'approuve. Mais il est permis de penser que les affectueuses remontrances et les objurgations adressées par von Hügel à son ami sont perdues pour nous. Le peu que nous sachions officiellement est cependant très instructif. Il entre avec sympathie dans les sentiments et dans les idées de Tyrrell ; il ne lui conseille pas une soumission sans réserves et sans dignité ; mais il lui demande avec fermeté d'obéir à Rome, de rester dans l'Eglise et à l'Eglise. « Je me souviens de l'endroit même où Tyrrell me dit : il nous faudra prendre des routes séparées. Vous croyez à l'amour au terme final, mais je crois à l'amour et à la haine. Je crois au démon et je le combats avec haine » (2). En réalité, von Hügel reconnaissait également l'existence du mal ; seulement, au lieu de le mettre uniquement dans l'administration romaine et dans les préjugés de la foule ignorante, il savait qu'il y a du mal en nous. Il se souvenait de notre faiblesse et il craignait de séparer ce que le corps mystique a uni, de déchirer la robe sans couture du Christ. Pour lui l'Eglise dépassait les gens d'Eglise et la religion était une réalité infiniment plus riche et plus belle encore

(1) *M. E.*, I, préface de la 2^e édition, p. vii.

(2) *L. T. N.*, xxxv-xxxvi. Il ne m'a pas été possible de déterminer la date précise de l'entretien auquel ces paroles font allusion.

que la science. Il avait l'optimisme de croire, malgré les épreuves et les difficultés, que l'Esprit de Dieu guide l'Eglise et qu' « à la longue et au fond, tout est bien. » Il ne fut pas toujours au courant des décisions importantes que prenait son ami ; car celui-ci, pour des motifs d'ailleurs honorables, désirait agir en pleine indépendance et ne pas faire peser sur autrui la responsabilité de ses faits et gestes.

On sait ce qui advint. Tyrrell consentit, sinon à une rétractation, du moins à une déclaration satisfaisante pour l'autorité ecclésiastique. Mais une indiscretion livra à une presse tapageuse des pourparlers qui auraient dû rester secrets. Blessé dans ce qu'il considérait comme le code de la plus élémentaire courtoisie, George Tyrrell brisa net. La rupture fut irrévocable quand, en septembre 1907, fut promulguée l'Encyclique *Pasceudi Gregis*. Avait-on voulu vraiment lui imposer le contrôle de sa correspondance ? On a peine à le croire (1). Les Pères Jésuites avaient en général agi avec beaucoup de géné-

(1) Voir ce que rapporte v. H., dans son article du *Hibbert Journal*, 1909-1910, p. 243 : « not to hold epistolary correspondence without the previous approbation of a competent person designated by the bishop ». Il est à noter que J. RIVIÈRE ne conteste pas l'exactitude du fait. « Des premières négociations pour lui obtenir un *celebret* eurent lieu, favorisées par le futur Cardinal Mercier, au cours du printemps et de l'été 1906. Mais Rome lui ayant imposé la censure préalable non seulement pour ses écrits, mais pour sa correspondance, G. Tyrrell fit connaître par la *Tribune* des 4 et 5 juillet, son refus de sacrifier sa « qualité d'homme » à sa « qualité de prêtre », cependant qu'il adressait au Cardinal Ferrata, préfet de la S. Congrégation des évêques et réguliers, une violente protestation qui resta naturellement sans réponse ». (J. RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l'Eglise*, Paris, 1929, p. 301).

On ne peut oublier, il est vrai, que Tyrrell avait exprimé sous forme de lettres ouvertes ses critiques les plus violentes de la théologie officielle. Ces lettres n'étaient pas signées ou bien l'étaient d'un nom de plume. Serait-ce cette correspondance là qu'on désirait contrôler ? Certaines expressions de l'intéressé lui-même tendraient à le faire croire. Voir ce qu'il écrivait dans la revue *Demain* du 27 avril 1906, p. 8.

rosité à son égard, jusqu'au jour où l'identification de ses pamphlets anonymes rendit la situation grave. Quoi qu'il en soit de ces douloureux détails d'une lutte inégale, Tyrrell restait le prisonnier vivant de son obstination ; ses initiatives intellectuelles consisteraient désormais à justifier des polémiques personnelles. Il fallait un public et un champ d'action à cet homme ; et il n'avait plus que la solitude, ou du moins l'horizon limité des débats particuliers à un temps, à un lieu, et à un litige qu'il avait contribué pour sa part à envenimer. Ce fut une perte dont il faut rester inconsolable.

Probablement son erreur avait-elle été d'entrer dans un Ordre religieux pour lequel il n'était point fait. Von Hügel appelait son ami un « membre (plus ou moins captif) de la Compagnie de Jésus » (1). Le mot est joli ; il se peut qu'il donne l'explication partielle des événements. Ce qui est sûr, c'est que du jour où le captif s'évada, tout espoir de le ramener fut vite perdu. Il s'était engagé dans une voie sans issue et était persuadé que nulle autre attitude n'était honorable. Pour lui, les croyances traditionnelles étaient encombrées d'erreurs que Dieu ne pouvait bénir et dont il fallait se débarrasser même au prix d'un déchirement brutal, comme celui par lequel l'Eglise se sépara jadis de la Synagogue.

A cette sensibilité perpétuellement irritable, le Baron continua d'apporter, après l'excommunication, le témoignage de son affection. Il eut la délicatesse d'éviter toute participation, si lointaine fût-elle, à un blâme qu'il ne se sentait pas la mission de donner. Mais, en même temps, il s'efforça d'apaiser Tyrrell et il le dissuada

(1) *S. L.*, 124. Tyrrell lui-même s'en est confié à un ami en termes assez vifs : « My father's first wife was a painted Jezabel of forty five, he being eighteen ; and yet he seems to have been kind to the old hag, who lived for some twenty five years. This fact has helped me much to see my own duty in a somewhat similar alliance » (cité par J. L. MAY, *Father Tyrrell and the Modernist Movement*, Lond. 1932, p. 179).

d'entrer dans l'Eglise anglicane. Il constatait que les controverses nourrissaient de plus en plus l'activité de ce prêtre, et il s'en désolait : car il estimait que dans la haine des abus il faut apporter moins d'intensité et de plénitude que dans l'amour du vrai.

Tyrrell garda, du moins, l'amitié de ceux qui l'aimaient et dont le dévouement pour lui n'aurait pu défaillir : Miss Maude Petre, l'abbé Henri Bremond, et Friedrich von Hügel. Ce sont eux qui l'entourèrent à ses derniers moments. Quand la maladie le terrassa, Miss Petre et le Baron firent mander un prêtre, M. Dessoulary. Celui-ci commença par s'enquérir des dispositions probables du mourant. Von Hügel répondit que George Tyrrell exprimerait probablement, s'il le pouvait, le vif désir de recevoir les sacrements et de se réconcilier avec Rome, mais ne consentirait pas à une rétractation sans réserves. Le prêtre vit Tyrrell et lui donna une absolution sous condition. L'abbé Bremond, qui arriva peu après, put s'entretenir avec le malade et l'absoudre *in extremis*. Le Prieur des Prémontrés de Storrington, le P. Xavier de Fourvière, mis au courant de la situation, administra l'Extrême-Onction. D'accord avec von Hügel, Miss M. Petre reproduisit les déclarations qui avaient été faites au P. Dessoulary dans le *Times* du 16 juillet 1909, en annonçant la mort de Tyrrell. A la suite de cette publication, l'évêque de Southwark, Mgr Amigo, ne crut pas devoir accorder la permission des obsèques religieuses, bien que le Père Tyrrell eût reçu les derniers sacrements (1).

(1) Les paroles de Hügel rendaient certes fort délicate la question des obsèques ; il ne les publia pas pour défier l'autorité mais pour prévenir des interprétations fantaisistes. On ne peut rien lui reprocher en la circonstance, du point de vue catholique. Il s'est contenté de faire connaître et respecter la volonté implicite du défunt. S'il faut en croire Loisy, il aurait même hésité à accompagner le corps de son ami au cimetière. (*Mémoires*, Vol. III, p. 123).

On sait que l'Abbé Bremond prononça sur la tombe une brève

Non moins émouvante fut la séparation morale d'avec Loisy. Celui-ci, à la mort du Baron en 1925, a dit : « Tous ceux qui l'ont connu, garderont le souvenir de sa bonté, de sa loyauté, de sa sainteté » (1). Et de son côté, en parlant de Loisy, le Baron a confessé « sa détresse » et « son amertume d'âme » (2). Lorsque l'exégète français commença de publier, von Hügel fut, comme beaucoup, enthousiasmé par la nouveauté et par la vigueur de ses conclusions, par la finesse de ses analyses et par la simplicité classique de son style. Un renouveau des études bibliques était en train de s'accomplir dans l'Eglise. Franchissant les étapes avec élégance, un prêtre se trouvait soudain en tête du groupe des exégètes français. Tous reconnaissaient en lui le chef d'une école nouvelle. Comment ne pas admirer sa science si abondante, sa foi si prompte à tirer parti des résultats de la critique ? La fécondité et la souplesse du catholicisme se révélaient de nouveau après le long sommeil et l'inertie des décades précédentes. Von Hügel s'en réjouissait et les sentiments qu'il éprouva alors furent durables. Lorsqu'il analyse les Livres Saints, il le fait souvent avec le tour d'esprit d'un Loisy qui serait resté croyant. Veut-il par exemple prouver que les rédacteurs du Nouveau Testament n'ont jamais pensé à un christianisme individuel et ont au contraire attribué à Jésus même la fonction de l'Eglise ? Il se réfère à saint Paul et à sa théologie du Corps mystique, avec les deux grands sacrements de Baptême et d'Eucharistie. Puis il découvre une doctrine

allocution et commit l'imprudence de réciter quelques prières liturgiques. Il encourut ainsi une suspense dont il fut relevé par Rome après plusieurs mois.

Le récit des derniers moments de Tyrrell qui fut donné par le Père Xavier provoqua une réplique du Baron dans le *Tablet* du 31 juillet 1909, pp. 181-182.

(1) *S. L.* 52.

(2) *Id.* 334.

analogue dans l'Evangile de saint Jean, qui lui paraît tout pénétré d'un symbolisme subtil et intentionnel : les deux grands sacrements sont figurés par l'eau et le sang qui jaillissent du côté percé de Jésus ; l'Eglise est représentée par la robe sans couture que le Christ laisse aux soldats. « L'attente du disciple bien aimé pour laisser passer Pierre devant lui dans le sépulcre vide, bien que ce soit lui et non Pierre qui ait atteint le premier l'entrée, semble être un exemple de plus du sens de l'ordre, de l'Eglise et de son invisible unité, qui, à vrai dire, pénètre l'œuvre tout entière » (1).

Jusqu'à l'extrême limite, von Hügel et Mgr Mignot soutinrent leur ami. Le Baron lui offrit son aide financière en 1899, lorsque la maladie arrêta l'Abbé. C'est à lui que celui-ci doit une partie de sa chapelle privée. Et surtout von Hügel ne cessa de lui donner l'appui moral le plus fidèle. En 1895, il remet au Cardinal Rampolla un mémoire sur la question biblique et en 1901 il lui fait parvenir, en faveur de Loisy, une longue lettre qui semble avoir convaincu le destinataire. Quand le P. Lepidi, cette même année, l'invita à faire partie de la Société Biblique qu'il voulait organiser à Rome, le Baron déclina l'honneur, en disant qu'il lui était impossible d'accepter cette offre tant que les suspicions dont Loisy était l'objet continueraient à se manifester. A maintes reprises, il intervint dans la presse pour défendre le cas de l'Abbé Loisy : ainsi dans le *Pilot* en janvier 1904, après quelques réserves, il parle avec émotion de « sa charmante simplicité, de son humour, de son entière liberté de tout pédantisme

(1) *E. A.*, I, 262. Une application plus audacieuse de la méthode loisyte à propos du 4^e Evangile est à lire dans *E. A.* II, 41, et surtout dans les articles écrits par v. H. pour l'*Encyclopaedia Britannica*.

Il va sans dire qu'il ne se laissait pas toujours persuader, même au début. Il a toujours admis par exemple, la véracité des récits qui suivent la résurrection, dans les synoptiques. Dès 1900, il résiste à l'argumentation de Loisy (*Mémoires*, I, 562).

et de toute rhétorique » et enfin de « son courage » intellectuel. Il tâche de réduire au minimum la portée du décret de mise à l'Index qui vient d'atteindre l'auteur de *l'Evangile et l'Eglise*. Mais il est bien obligé d'avouer que Rome a voulu faire autre chose qu'une œuvre purement disciplinaire. Dans le *Times*, au mois de mars, il publie deux lettres très hardies. La mesure de l'Index, dit-il, a été peut-être inévitable et elle constitue *hic et nunc* une protection de la majorité des croyants, dont la foi est troublée. Mais ces mesures n'ont été rendues inévitables que par suite de l'inertie intellectuelle où les professeurs d'exégèse ecclésiastique ont enseveli le catholicisme depuis plusieurs générations. Quelques jours après, l'infatigable Baron entreprend une nouvelle apologie dans le *Giornale d'Italia*. Au mois de juin, il ne craint pas de prendre parti contre Maurice Blondel pour Loisy ; en réponse à *Histoire et Dogme* de Blondel, il donne à *La Quinzaine* un article qui a eu pour effet de le discréditer auprès des théologiens français et de faire juger son œuvre sous un angle trop particulier. En 1906, au lendemain des décisions de la Commission biblique sur l'Ancien Testament, il publie *The Papal Commission and the Pentateuch*, où il répond aux doléances d'un presbytérien américain, le Dr Briggs, chassé de sa propre Eglise pour ses opinions bibliques. C'est l'un des plaidoyers les plus caractéristiques et les plus émouvants qu'on puisse lire. Ce petit livre est à coup sûr plus nuancé et plus complet que les menus articles où il continue par ailleurs de se dépenser pour la cause d'autrui. En 1908, il relève avec vivacité les inexactitudes d'une *interview* de Loisy rédigée par G. Téry dans *Le Matin* et reproduite par le *Tablet*. Cette mise au point ne paraît pas, il est vrai, avoir ému profondément la direction et les lecteurs du périodique anglais. La même année, il publie quatre longues études sur les *Evangelies Synoptiques* de Loisy, dans le *Rinnovamento*. A ce moment,

il rejette la théologie de l'exégète français, et il ne tient plus ses travaux critiques pour décisifs ; mais il leur fait encore largement confiance. En 1913, invité à parler devant une assez nombreuse assistance, à la *Religious Thought Society*, il attaque amicalement le Doyen Inge qui présidait et lui reproche de persifler Tyrrell et Loisy, auxquels on doit du respect et de la reconnaissance malgré tout ce que leurs travaux peuvent contenir de regrettable.

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que Rome ait montré assez vite de la froideur à son égard. Le Cardinal Steinhüber, préfet de la Congrégation de l'Index, l'englobait en 1907 dans le groupe de ceux « qui semblent vouloir s'arroger la maîtrise dans l'Eglise et faire la leçon au Pape lui-même ». Ces expressions, tirées d'une lettre au Cardinal Ferrari, furent reproduites dans l'*Osservatore Romano*. Aussitôt, le 12 mai, Loisy adressait une protestation indignée au Cardinal Steinhüber : « Il m'est intolérable », disait-il, « de voir traiter d'orgueilleux... le chrétien le plus humble, le plus désintéressé, le plus sincèrement dévoué à la cause du catholicisme qu'il m'ait été donné de connaître depuis que j'existe. Sans doute ce laïque savant et pieux joint aux qualités que j'ai déjà dites, la sincérité et le courage... La mention de M. von Hügel dans les conditions où votre Eminence a cru devoir la faire, restera comme une injure gratuite qui pèsera sur qui l'a lancée, non sur qui l'a reçue » (1).

Nous ne devons pas oublier en revanche que, de très bonne heure, von Hügel a senti un malaise persistant s'établir entre Loisy et lui. Déjà sous le pontificat de Léon XIII, en 1894, il lui conseille discrètement de disparaître pendant un certain temps de la surface du monde

(1) Voir A. LOISY. *Quelques Lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, chez l'auteur (Ceffonds) 1908, pp. 81, 260.

On trouve une allusion assez sévère à v. H. dans la *Civiltà Cattolica* du 11 avril 1908, p. 184.

lettré (1). En 1901, le Baron s'était plaint au P. Lepidi que la métrique biblique fût la seule matière laissée à la libre exploration des exégètes ; mais en 1902 il souffre avec impatience que Loisy se livre à une polémique amère sous le nom de Desprès. Il s'inquiète de le voir indifférent aux attaques de M. Hébert contre la personnalité divine. Dès lors les divergences ne feront que s'accuser de plus en plus entre eux. Dans les trois gros volumes des *Mémoires*, nous assistons à ce douloureux conflit, à ce tragique dialogue entre des êtres qui ne se comprennent plus. On a l'impression que les deux hommes ne parlent plus le même langage. Loisy estime que le Christ de l'histoire se réduit à très peu de chose et cette conclusion est pour lui aussi certaine que les axiomes de la géométrie. Comme il a de moins en moins foi en un Dieu transcendant, il abandonne aussi le Christ mystique. En d'autres termes, il fait table rase du christianisme. Lorsqu'il voulut s'initier à la critique biblique, Tyrrell disait qu'il cherchait un remède de vie ou de mort pour l'idée chrétienne. C'est la mort de l'idée chrétienne qui s'est opérée dans l'âme de Loisy. Aussi était-il incapable de comprendre l'insistance de son correspondant sur les certitudes les plus fondamentales de la philosophie religieuse et sur la nécessité d'une vie de prière. D'une manière déplaisante, à vrai dire, il met les exhortations de von Hügel au compte des dépressions nerveuses auxquelles celui-ci était sujet (2), à moins qu'il ne raille ses propensions mystiques et sa dévotion à sainte Catherine de Gênes. Le dernier volume des *Mémoires* est

(1) A. Loisy, *Mémoires*, Vol. I, p. 341. Il renouvelle ce conseil en 1904 (*id.* II, 335-336).

(2) La nervosité du Baron est incontestable ; il était de santé délicate, sujet à des insomnies et à des inégalités de travail, surtout quand il avait des soucis. Tout cela est normal et arrive à bien des intellectuels. Loisy fait sans raison beaucoup de mystère autour de l'expression « *nervous break down* », qui est, au reste, des plus fréquentes en Angleterre.

gâté par ces allusions de mauvais goût, qui sont à côté de la question.

D'autre part, il pense que le Baron lui a prêté des idées auxquelles il avait expressément renoncé depuis longtemps. « Si von Hügel a ignoré l'évolution intime de ma pensée, ce n'est pas moi qui la lui ai cachée, c'est lui qui ne l'a pas regardée » (1). Il n'est pas douteux, en effet, que l'optimisme du Baron et sa confiance inébranlable en ses amis ont reçu en cette circonstance un bien cruel démenti. Quand la tempête s'apaisera, il apercevra mieux la position exacte de chacun. Dans l'œuvre de Loisy, il distinguera un ensemble de théories critiques et une conception de la morale humaine qui sont dignes d'approbation partielle, mais qui se subordonnent à une métaphysique de la religion ruineuse pour le christianisme. Et dans l'œuvre du savant elle-même, il discernera des tendances et des périodes d'une valeur inégale. Il y a un Loisy qui excelle à saisir les correspondances des textes, à interpréter un ensemble obscur en fonction d'une clarté maîtresse, à défendre le caractère original de la religion contre Frazer ou Salomon Reinach et l'historicité de Jésus contre Drews. Et il y a un autre Loisy qui dissèque, critique, dissout, pour arriver à établir l'existence de stratifications multiples dans la formation des documents sacrés. C'est le premier qui intéresse von Hügel. Le second lui paraît trop ingénieux, sinon brutal, dans l'emploi des hypothèses, « trop sûr où il lui manque à peu près tous les matériaux pour une décision sobre ». Dans les *Actes des Apôtres*, « il sait, en un détail étonnant, ce qu'ont été des écrits dont l'existence même n'est qu'une hypothèse à lui » (2). Comme si le sort de la science scripturaire ne devait pas être celui de toutes les autres sciences : « l'orientation géné-

(1) A. LOISY, *Mémoires*, Vol. III, p. 411.

(2) S. L., 336.

rale, les grandes lignes, les faits prédominants demeurent ce qu'ils étaient et là où ils étaient » (1).

Von Hügel prêtait volontiers aux autres ses propres convictions ; de là proviennent ses illusions et aussi ses pénibles déconvenues. Mais il fait en temps voulu les réserves exigées par sa loyauté de catholique. Il faut revenir sur ce point, car il a échappé et il échappe encore à trop d'historiens du mouvement moderniste. Il n'y a pas d'années, même au plus fort de la lutte, où il n'ait manifesté publiquement les attaches profondes de son esprit avec la foi chrétienne la plus authentique et la plus traditionnelle. Ses gestes audacieux de 1904 et de 1907 ne doivent pas faire oublier, par exemple, l'article d'avril 1906 sur *Experience and Transcendence* dans la *Dublin Review*. En 1908, c'est la publication de son grand ouvrage sur sainte Catherine de Gênes, auquel il travaillait depuis plus de dix ans, et qui nous élève bien au-dessus des petites querelles du moment. En 1910 il se sent si peu en harmonie avec l'esprit des réunions organisées à Pontigny par Paul Desjardins, qu'il décline l'offre d'y assister. Il réfléchissait beaucoup et si l'on pouvait parler d'un changement foncier d'attitude, ce serait à cette époque qu'il faudrait remonter. En 1911, il se décide, avec une grande angoisse, à marquer le point où il se sépare de ses amis et il compose pour le *Coenobium* un article, *Religione ed Illusione*, qui provoqua dans la presse des réactions fort diverses. Attaqué par R. Murri, défendu par A. Crespi, il traçait une ligne de partage où ne pouvait plus subsister aucune alliance équivoque. A ces motifs profonds s'ajoutait peut-être aussi la crainte d'être, à cette époque, l'objet d'une mesure disciplinaire de la part des autorités ecclé-

(1) *S. L.*, 356. Un peu plus loin, l'histoire des sciences est comparée aux stades par lesquels passe une gelée encore chaude qui peut prendre des formes diverses en se solidifiant, mais se fixe bientôt dans une structure définitive.

siastiques ; car la privation des sacrements était pour lui une éventualité qu'il désirait écarter par tous les moyens légitimes (1).

Il est certes troublant de savoir qu'il eut pour amis la plupart des prêtres qui durent quitter l'Eglise aux alentours de l'année 1907. Lui, le laïque, est resté fidèle, comme un chêne bien enraciné et son amour pour l'Eglise ne fit que croître avec les années, malgré les déchirements, malgré les déceptions et la solitude. Mais quand il juge cette époque pleine d'agitations excessives, il ne se dissimule pas plus les insuffisances de ses compagnons que celles de ses adversaires. Avec quelle pénétration il s'adresse à un abbé Houtin, avec quelle délicatesse il le rappelle aux vraies proportions des choses : « Je crois, cher Monsieur, que vous comprendrez bien que tout ceci est dit sans aucune démanigaison de sermonner mon Curé » (2). Au milieu d'âmes inquiètes et irritées, il se possède et il donne l'apaisement. Il s'élève toujours assez haut et assez près de la Croix pour faire taire les invectives mesquines et pour mettre soudain ses interlocuteurs en présence de la réalité totale. Il y a en lui quelque chose d'impartial et de rédempteur qui est extrêmement rare dans les discussions intellectuelles. En août 1907, à l'assemblée modernisante de Molveno, dans le Tyrol, il resta silencieux pendant les débats de ses amis ; mais le matin du départ, il les réunit et en quelques mots, il fit descendre sur ces hommes aigris l'esprit de paix et de sacrifice dont il vivait lui-même,

(1) B. Holland soutient qu'il refusa pour cette raison d'être membre du comité qui se proposait d'inviter Loisy à Oxford en 1913. Mais Loisy pense que l'interprétation de Holland est fautive : le Baron aurait voulu, par son abstention, donner plus d'éclat et de spontanéité apparente à l'invitation. Celle-ci ne serait d'ailleurs pas de 1913, mais de 1909 (*Mémoires*, III, 91).

Loisy ne fait peut-être pas assez état cependant des réserves que v. H. manifestait dès cette époque sur ses Evangiles Synoptiques.

(2) *S. L.*, 123.

et qui n'était pas un esprit d'abdication devant les exigences du travail scientifique. « En de telles questions », concluait-il, « ce n'est que la vie, la foi et l'âme tout entière qui ont le droit de parler ; prions et préparons-nous » (1). Il avait, jusque dans ses attitudes ou ses opinions les plus contestables, un don extraordinaire pour rendre concrète la vie en Dieu et pour la placer au centre de toutes ses préoccupations. C'est par l'équilibre de sa vie intérieure qu'il a échappé aux entraînements des partis. Il s'est trompé sans doute plus d'une fois. Mais on ne peut mettre en cause la pureté de ses sentiments.

Il ne fut pas seul à être confondu avec les adversaires de la foi pour laquelle il a vécu et lutté : comme Mgr Mignot, il fut sans doute victime de ses généreuses imprudences, mais victime aussi des professionnels de la calomnie et desservi par le reniement de ceux qu'il avait d'abord soutenus. Tout cela n'a pu le séparer du Christ et de l'Eglise. On peut lui appliquer les paroles mêmes qu'il écrivit à propos de l'Archevêque d'Albi : cette souffrance était nécessaire à l'épuration totale et à la fécondité secrète de sa vie (2). Dans le cadre de son existence confortable, un élément tragique s'est introduit de la sorte et n'a pas été inutile à l'enrichissement de sa personnalité. Les remous et l'agitation de ces années confuses ont causé des méprises : il arriva que de bons ouvriers furent pris pour des démolisseurs. L'inspiration

(1) T. GALLARATI-SCOTTI, *La Vita di Fogazzaro*, Milano, 1920, p. 484. Fogazzaro et von Hügel avaient hésité à se rendre à Molveno, car ils craignaient que cette réunion ne ressemblât à une conjuration. En fait, Fogazzaro y représenta l'extrême-droite du groupe et se montra plus modéré encore que von Hügel.

Les participants n'étaient guère unanimes. Ils n'avaient en commun que le sentiment d'être tous des suspects, « piu o meno nella situazione — come diceva col suo *humour* anglo-sassone il von Hügel — di quegli animali ricoverati negli ospedali degli zoofili, dove il meno che possa loro mancare è un occhio o un orecchio ». *Ibid.*, p. 483.

(2) *Contemporary Review*, 1^{er} mai 1918, p. 519.

foncièrement catholique d'un Maurice Blondel ou d'un Fr. von Hügel fut toutefois implicitement reconnue : ni l'un ni l'autre n'eurent leurs ouvrages à l'Index. Aussi bien est-il facile de trouver sous leur plume les plus clairvoyants diagnostics des excès dont ils voyaient autour d'eux les ravages, excès qui provoquent « une recrudescence des abus mêmes » qu'on « a commencé par essayer de supprimer » (1).

M. Jean Rivière a cru devoir en juger d'une autre manière dans sa remarquable histoire du Modernisme. A le lire, von Hügel aurait été l'instigateur caché des révoltes et des apostasies qui désolèrent l'Eglise il y a vingt-cinq ans. En particulier lui est-il reproché d'avoir encouragé les derniers actes de Tyrrell et la résistance obstinée de Miss Petre (2) ; il est accusé encore de confondre « l'idée de révélation avec celle d'expérience religieuse sincère » ; d'applaudir à la naissance du *Rinnovamento* ; d'avoir distribué autour de lui les pamphlets de Tyrrell. Sans doute l'auteur concède-t-il que le Baron s'est soumis intérieurement, bien que tardivement, aux décisions romaines, et parle-t-il alors de résipiscence, mais son rôle aurait été en somme celui d'un agent de liaison, sinon d'un chef d'Etat-Major, qui provoque les pires catastrophes par aveuglement intéressé ou par individualisme chatouilleux. Parfois même, on semble nous faire croire à de la duplicité et à une louche politique de destruction (3).

Il y a dans ce verdict une rigueur excessive. Je ne nie pas que le livre de M. Rivière soit équitable dans ses principes et dans sa conclusion, et que les épisodes de

(1) *E. A.* II, 124.

(2) J. RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l'Eglise*, Paris, 1929, pp. 391, 398, 533. Miss Petre fut privée des sacrements dans son diocèse pour avoir refusé à Mgr Amigo de prêter le serment anti-moderniste.

(3) *Id.*, *ibid.*, pp. 199, 267, 273, 280, 400. Mgr Batiffol exprimait volontiers, m'a-t-on dit, un jugement analogue.

la lutte moderniste y soient racontés avec beaucoup d'art. Mais l'auteur se prend de passion pour son récit, et cette disposition, louable en soi, peut donner lieu à des contresens. Les faits sont relatés avec une scrupuleuse exactitude matérielle. Mais cela suffit-il ? Il faut encore pénétrer les âmes ; et M. Rivière ne semble pas assez désireux d'analyse psychologique dans le cas présent. Il a parcouru bien vite, à coup sûr, les écrits fondamentaux de celui qu'il juge avec si peu d'aménité. La synthèse religieuse contenue dans *The Mystical Element of Religion* ou dans *Eternal Life* l'a retenu moins longtemps que le recueil incomplet de lettres publié par B. Holland. Or l'insistance de Hügel sur les droits de la critique indépendante ne se comprend pas sans une philosophie dont les détails peuvent être discutés, mais dont l'ensemble est très profondément catholique.

Si l'on se borne à considérer l'activité extérieure du Baron, on ne saurait oublier que la correspondance avec Tyrrell est publiée seulement en partie, et sans doute dans sa partie la moins significative pour ce qui nous occupe (1). Je m'en suis expliqué plus haut. J'ajoute qu'il ne convient pas de porter une appréciation péremptoire sur quelqu'un d'après ses lettres. Certaines boutades ne peuvent prévaloir contre l'œuvre de toute une vie. Confiées à la correspondance privée, ce sont des remarques anodines et justifiées. En les imprimant on fausse leurs proportions. M. Rivière le note très bien à propos de Mgr Duchesne. Il me permettra, je l'espère, d'estimer que si l'indulgence est une vertu, elle ne doit pas faire acception de personnes.

Von Hügel a certainement soutenu ses amis quand il croyait voir en eux les martyrs de la science, mais il ne tolérerait pas que la science fût une négation de la foi. Il

(1) Il en est de même pour la correspondance avec Loisy, malgré l'abondance des extraits que celui-ci a recueillis dans ses *Mémoires*.

n'a pas approuvé leur révolte et il a désavoué leur subjectivisme. Pour comprendre de mieux en mieux les directives romaines, et pour s'incliner devant elles, il n'a pas eu à capituler ni à biaiser. Si l'on estime que son adhésion fut trop marchandée, qu'on se souvienne de la complexité de la situation à cette époque. Il avait la charge de ne pas éteindre la mèche qui fume encore. Cette charge, il devait la remplir par fidélité humaine et par esprit chevaleresque. Beaucoup de choses étaient excellentes dans les travaux de ses amis et il y avait plus d'un excès en revanche dans ceux de ses adversaires. Pendant très longtemps, malgré des indices révélateurs, on pouvait « considérer toujours comme d'Eglise des maîtres longtemps aimés qui n'en étaient déjà plus (1) ». Nous voyons après coup, ce qui devait advenir. Mais on respirait alors une atmosphère enfiévrée ; la vérité et l'erreur n'étaient pas faciles à distinguer et personne n'avait dit son dernier mot. Un laïque pouvait-il croire inguérissable l'incrédulité croissante de tant de prêtres qui l'entouraient ? Devait-il abandonner sans honte ceux qu'il était appelé, par suite d'une position unique et, hélas, anormale, à soutenir et à redresser ? C'était un cas de conscience tragique, et l'historien doit en avoir le sentiment.

Toutefois, je concéderai à M. Rivière que le Baron eut des illusions un peu lentes à dissiper. Il fut candide à l'excès et victime de son optimisme. Sa fortune et ses relations l'accoutumèrent à compter avec trop de sérénité sur l'apaisement des luttes les plus farouches. Il croyait à la droiture des hommes et à la bonté de l'avenir. Mais cette faute, si faute il y a, prouve qu'il n'eut pas à changer d'idées pour rester en accord avec la foi traditionnelle. Il eut simplement à mieux regarder ce qui se passait et à prendre conscience des écarts que l'ardeur

(1) *Le Modernisme dans l'Eglise*, p. 222.

du combat lui avait dissimulés. C'est en vertu de principes professés par lui dès l'âge de vingt-cinq ans qu'il a compris l'obéissance au pape. Il haïssait certes l'esprit de délation et l'hypocrisie intellectuelle dont l'intégrisme donna de si tristes exemples. Mais il comprenait l'opportunité et la vérité profondes des paroles romaines, bien que le ton lui en parût regrettable. Le « mysticisme idéaliste » est étranger à sa philosophie religieuse et ne lui a jamais été attribué par quiconque en Angleterre. Aussi y a-t-il une différence appréciable entre le jugement de M. Rivière et celui des revues catholiques d'Outre-Manche (1).

En résumé, Friedrich von Hügel est moderniste, s'il suffit, pour mériter ce titre, d'avoir un sentiment très vif des abus ecclésiastiques et des réformes à entreprendre. Il a son franc-parler, et une volonté très ferme de respecter tout ce qui est bon dans le monde contemporain. Il est susceptible d'être appelé moderniste également par suite de ses espoirs scientifiques, de sa méfiance pour l'esprit de système, de son opposition à l'individualisme des protestants libéraux. Il adopte des hypothèses exégétiques qui provoqueraient automatiquement la faillite de la foi, si elles étaient transportées dans une conscience moins vigoureusement religieuse que la sienne. Enfin, il est indéniable qu'il est le correspondant de Tyrrell, de Loisy, de Marcel Hébert et de Houtin : il a pour compagnons de lutte Buonaiuti, Murri, les rédacteurs de *Demain* et du *Rinnovamento*. Il sait se refuser à leurs opinions ; mais leurs idées sur la cons-

(1) L'opinion moyenne des catholiques romains est bien représentée par l'article de la *Dublin Review* signé B. V. M. (avril 1922, pp. 314-317). On y fait beaucoup de réserves sur l'exégèse de Hügel ; quelques réserves sur ses idées théologiques. Mais on aime sa philosophie religieuse et on salue dans ses ouvrages « the most powerful and persuasive piece of fundamental Catholic Apologetic that has appeared in English for many years ». Ajoutons que la piété personnelle du Baron était reconnue par tout le monde.

science humaine du Christ, sur l'authenticité et le crédit des Livres Saints ont inévitablement marqué les siennes. Il est tenté de concevoir comme eux le développement des dogmes et l'avenir de l'Eglise. Parmi eux, il y a des prêtres, voire des prélats : comment ne leur aurait-il pas fait confiance et ne les aurait-il pas considérés avec le respect instinctif d'un laïque pour un clerc quand il s'agit de questions religieuses ?

Si en prétendant que von Hügel est moderniste, on en faisait un fauteur de révoltes et un ennemi des dogmes, on se tromperait lourdement. Rien n'autorise à porter cette accusation contre sa volonté d'orthodoxie, qui est formelle. Il ne choisit pas ce qui bon lui semble dans l'enseignement de l'Eglise ; pour lui les affirmations essentielles de la foi forment un ensemble organique dont les éléments sont inséparables. J'aurai l'occasion de dire que dans ses ouvrages il y a parfois des propositions incompatibles avec l'enseignement commun des théologiens ; mais jamais son orientation intellectuelle n'est délibérément opposée à celle qui est requise par la foi catholique. C'est pourquoi il n'eut jamais, pour rester catholique, à brûler ce qu'il avait adoré, mais à préciser et à infléchir ce qu'il avait d'abord affirmé. La seconde période de sa vie n'a été que la maturité normale de sa pensée la plus profonde.

Dans l'histoire du modernisme catholique, il ne fut ni un simple agent de liaison comme certains l'ont affirmé, ni un chef d'Etat-major (et encore moins un évêque laïque) comme d'autres le prétendent. Ce fut un conseiller universellement respecté, dont l'exemple et l'amitié avaient parfois plus de force que l'ordre d'un chef n'en aurait eu. Il s'intéressait aux hommes, il détestait les coteries, car il avait l'âme trop grande pour devenir l'esclave d'une politique et le cœur trop bon pour abandonner ceux qui lui étaient chers. Il faisait tout son possible pour écarter d'eux les sanctions dis-

ciplinaires ; il aimait à rendre service et à apaiser les querelles. Son action ne s'exerçait pas d'une manière unilatérale et partisane ; elle était réfléchie et spécialement adaptée à chaque cas. Tantôt elle allait dans le sens d'une résistance limitée aux injonctions officielles, tantôt elle constituait un désaveu très net de certaines tendances libérales. A toutes les périodes de son existence, il fut simultanément désireux de modération et de courage. Il y eut des moments où le courage l'emporta au point de se transformer en audace ; puis la modération revint, et elle revint si bien qu'elle fit croire à une conversion intellectuelle. Le changement était toutefois relatif. En tout ce qu'il fit, von Hügel fut avide de sincérité ; il acceptait loyalement la science et il se sentait loyalement obligé d'adhérer à la foi catholique, qui, à ses yeux était chose plus importante que la science.

Il est tributaire d'un idéal complexe et coûteux ; c'est pourquoi son esprit a pu sembler composite, et son jeu a pu paraître double aux observateurs mal avertis. Et pourtant, une seule et même disposition psychologique est à l'origine de cette apparente dualité ; c'est elle qui donne à sa vie une continuité réelle.

III. — L'OEUVRE INTELLECTUELLE ET MORALE DES DERNIÈRES ANNÉES

Nous avons dit que le Baron avait publié en 1908 un grand traité de philosophie religieuse, *The Mystical Element of Religion*. C'était, en principe, une étude sur sainte Catherine de Gênes et son entourage. Mais le commentaire débordait de tous côtés l'objet primitif de l'ouvrage. « Le premier contact avec le livre », écrivait le Père de Grandmaison, « laisse une impression, dirais-je, de respect ou de crainte ?... On croirait voir une fleur

aux mains d'un botaniste ingénieux, et décidément trop érudit » (1). — En 1912, paraissait un second grand ouvrage, *Eternal Life*, qui avait été d'abord conçu comme une contribution à l'encyclopédie de J. Hastings. L'article avait pris de telles dimensions qu'il fallut en faire un gros volume de quatre cents pages. Selon l'amusante remarque de Charles Gardner, quand von Hügel écrivait un article, « il tenait un dé sous un robinet grand ouvert » (2). Cet ouvrage consacrait la renommée de l'auteur et montrait nettement ce qui à ses yeux était l'essentiel de la religion. Désormais, on peut dire que son passage à travers le mouvement moderniste appartient au passé et cesse d'être pour lui une préoccupation. Au lieu de paraître inféodé à un groupe, il s'appartiendra et ce sera mieux ainsi. En fait, les événements des années précédentes constituaient « une période définitivement close », comme il le dira lui-même avec lucidité dans une lettre à Miss Petre (3). Non pas qu'il ait renié son idéal ou changé le sens de ses efforts, mais parce que de plus en plus il a discerné dans l'ensemble des revendications libérales, une tendance dominante vers un immanentisme philosophique qu'il avait toujours désapprouvé. Il comprend mieux la décision du pape et l'accepte intérieurement, bien que les condamnations se soient accompagnées de formules qu'il estime violentes et injustes (4). Aidé par les expériences diverses du passé immédiat, il garde son but et sa tâche, mais il modifie sa méthode.

Dans cette nouvelle et dernière partie de son existence, peu d'incidents extérieurs sont à signaler. Il ne quitte

(1) *Recherches de Sciences religieuses*, mars-avril 1910, p. 180.

(2) CH. GARDNER, *The late Baron von Hügel*, dans le *Spectator*, 7 févr. 1925.

(3) *S. L.*, 248.

(4) *Ibid.*

guère Londres, sinon pour de courtes vacances à Malvern Hills ou à Englefield Green, dans la campagne la plus proche de la capitale. Son dernier séjour important à l'étranger est de 1915 : il se rendit à Rome à l'occasion de la maladie et de la mort de sa fille Gertrude. Le début de la guerre mondiale avait failli amener son expulsion d'Angleterre, car il avait négligé de prendre la nationalité britannique. L'affaire n'eut pas de suites et il fut même consulté en 1917 par le Comité chargé de l'organisation des secours religieux dans l'armée anglaise. Dans l'entre-temps, en 1916, il avait publié un livre d'actualité, *The German Soul*, qui se distingue par la modération et l'intelligence, à un moment où il y avait du mérite à rester calme en parlant d'une nation ennemie. Aujourd'hui encore, ce volume supporte la lecture ; il est bourré d'idées intéressantes. Chaque fois qu'il eut l'occasion de traiter une question politique, von Hügel s'en écarta malgré lui pour s'élever, on ne sait trop par quel procédé littéraire, à un niveau supérieur. Cette disposition d'esprit manifeste peut-être plus de réalisme qu'il ne semble de prime abord. Quand le *Christian Commonwealth* lui demande une interview sur la guerre, il trouve le moyen de faire allusion à Abraham et à l'Inquisition. Un autre jour, appelé à parler du culte excessif de la patrie, il finit son discours par des réflexions sur l'hérésie millénariste et la parousie. C'est inattendu, mais ce n'est jamais sot.

Von Hügel reste, à cette époque, un homme très occupé. Il avait un peu partout en Europe, des amis illustres : Ernst Troeltsch, Rudolf Eucken, Joseph Prenner, N. Söderblom, H. J. Holzmann, pour nommer quelques-uns de ceux avec qui il correspondait. Il attendait toujours d'autrui quelque chose qu'il ne connaissait pas, et il se faisait humble avec tous ceux dont il examinait la pensée. Mais en même temps, il était inflexible dans son attachement à ce qu'il estimait être une expérience vécue et

vérifiée (1). Une spontanéité juvénile et un savoir encyclopédique rehaussaient l'autorité de ce vieillard. Les suspicions dont il avait été victime dans son Eglise et qu'il avait indirectement méritées, disparurent peu à peu. Ses dernières années furent traversées de souffrances physiques qui lui donnèrent quelque chose de vénérable. Il était, semble-t-il, prédestiné à servir de grand-père à tous les enfants des *Kensington Gardens* où il allait faire sa promenade quotidienne avec son chien Puck : il les comprenait et eux se sentaient attirés vers lui. Les « braves gens » aussi le connaissaient ; il les prenait au sérieux et parlait à chacun comme à un ami dont il avait à apprendre. Il était homme à perdre deux heures pour obliger un inconnu ou pour répondre à une lettre dans laquelle il sentait l'expression d'une détresse cachée. Et pourtant, le flot des visites et du courrier, surtout dans sa vieillesse, alors qu'il disposait de peu de temps pour le travail, était pour lui une occasion d'agacement perpétuel. Mais sa bonté était incontestable ; elle était avec sa pitié, inséparable de sa physionomie. Il pensait que la vertu et la force sont gravement menacées par la précipitation et l'impatience. Au milieu de toutes les activités qui dispersent, il savait que la meilleure règle de sagesse est de bien faire une seule chose à la fois et de garder son calme, même au prix d'une perte apparente de résultats extérieurs.

En 1918 il apprenait avec douleur la mort de Mgr Mignot et en 1922 celle de Mgr Duchesne. Il leur consacra des notices pleines de vie et d'intérêt. Au moment où il se disposait en 1923 à accueillir en Grande-Bretagne Ernst Troeltsch, celui-ci mourut subitement (2). Cette

(1) En ce sens, il est vrai de dire avec Loisy que « sa tendance naturelle était à se créer une orthodoxie relativement large, à l'égard de laquelle il se montrait fort intransigeant. » (*Mémoires*, Vol. III, p. 24).

(2) Le projet de cette tournée de conférences s'était heurté à bien

disparition imprévue fit une forte impression sur lui et l'attrista beaucoup. Il rassembla quelques souvenirs sur le défunt dans une lettre pour le Supplément littéraire du *Times*, et composa une introduction pour une série d'extraits, qu'il édita en 1923. Vers la même époque, il s'intéressa au Sadhu Sundar Singh et écrivit sur son cas un article dans la revue catholique allemande *Hochland*, en montrant la nécessité d'appartenir à une Eglise pour développer entièrement les vertus individuelles.

Le Baron travaillait aussi depuis fort longtemps à une étude sur l'agnosticisme de son ami l'orientaliste A. Lyall. Elle était encore inachevée quand il mourut. En 1921, il recueillit en un volume plusieurs *Essays and Addresses* qui étaient disséminés dans des revues diverses ou encore inédits. Grâce à cette publication, ses idées pénétrèrent le public sous une forme plus accessible que celle des gros ouvrages. En 1923, il réédite l'un de ceux-ci, *The Mystical Element*, qui était devenu introuvable et dont les exemplaires étaient vendus à quatre fois leur prix d'origine. Enfin, appelé sur la proposition de son ami le Prof. Norman Kemp Smith d'Edimbourg à donner les *Gifford Lectures*, il se mit à la besogne et le travail à demi rédigé qu'il laissa fut publié après sa mort, avec le fragment sur A. Lyall, sous le titre *The Reality of God*, par les soins du Prof. Edmund Gardner, l'un de ses amis catholiques les plus intimes et les plus compréhensifs dont il fit son exécuteur littéraire.

Les réunions de la *London Society for the Study of Religion* l'occupèrent constamment et furent pendant de longues années son centre de rayonnement intellectuel à Londres.

des obstacles que le Baron s'employa de son mieux à vaincre. Les Universités anglaises ne tenaient nullement à recevoir un Allemand si peu de temps après la guerre ; et les associations anglicanes d'étudiants auxquelles Troeltsch espérait parler jugeaient son christianisme beaucoup trop vapoureux et fuyant.

Fondée en 1904, cette Société, qui subsiste toujours, comptait une trentaine de membres, de confessions différentes. Le Baron y était la figure centrale. Il y animait les conversations et y faisait de fréquentes communications. Son influence s'y exerçait sur tout le monde, mais surtout peut-être sur deux catégories d'auditeurs : d'une part, les douteurs et les inquiets, qui glissaient vers le scepticisme radical et, d'autre part, les anglicans qui risquaient d'oublier la nécessité des dogmes et l'importance du culte. Aux premiers, il rendait la certitude et la santé intellectuelle, par la force extraordinairement communicative de sa foi en Dieu. Aux seconds, il rappelait la signification profonde des sacrements dans un christianisme complet et l'insuffisance de l'attitude puritaine pour l'épanouissement de la vie religieuse. Cette fraîcheur d'inspiration jointe à une science très exactement informée rendait sa présence toujours bien venue dans les cercles intellectuels et religieux de l'Angleterre. Il était invité à prendre la parole un peu partout, dans les réunions du *Student Christian Movement* comme dans les meetings universitaires. C'était un conférencier vivant, qui savait s'affranchir de son texte et qui n'atténuait pas l'intégrité de ses convictions, mais qui respectait toujours les idées dont il parlait et les hommes qui l'écoutaient.

Il eut à subir en 1918 une petite opération sans gravité, et son état physique ne fut jamais très satisfaisant à partir de cette date. Les dépressions nerveuses et les infirmités de l'âge lui rendaient le travail de plus en plus difficile, mais il continuait à s'y donner comme à un devoir. Sa santé fut bien misérable en 1924. Au mois de mars, sa faiblesse devint telle qu'il fut extrêmisé et que les docteurs abandonnèrent l'espoir de le sauver. Il se remit pourtant et fut capable, avec beaucoup de ménagements, de survivre quelques mois. Il dictait chaque jour plusieurs pages de ces *Gifford Lectures* qu'il ne devait jamais prononcer, mais auxquelles il

travailla jusqu'à la veille de sa mort, avec une clairvoyance entière. Comme un patriarche, il s'éteignit ainsi peu à peu, entouré du dévouement de sa femme et de sa fille Hildegarde. La simplicité de sa foi était restée celle d'un enfant (1). Il expira le 19 janvier 1925 au matin, sans longue agonie. L'inhumation eut lieu à Stratton-on-the-Fosse, près de l'Abbaye bénédictine de Downside. Il avait légué l'ensemble de sa bibliothèque à l'Université de Saint-Andrews dont il était docteur honoraire (2).

A sa mort, l'Angleterre cultivée sentit qu'une grande force la quittait. On trouvera dans le *Memoir* de B. Holland une liste éloquente de témoignages sur sa personne et son œuvre. Du côté catholique, l'ensemble des notices nécrologiques fut plus que courtois : le ton en est donné par le bel article du *Tablet* qu'écrivit Dom Butler. Après avoir signalé que les autorités religieuses n'auraient probablement pas accordé l'*imprimatur* à tout ce que soutenait le Baron, il fait remarquer que ces mêmes autorités ne jugèrent pas bon d'entraver son influence, d'autant que « ses écrits n'étaient vraisemblablement pas de nature à être lus par beaucoup d'autres personnes que celles à qui ils étaient destinés. » Et puis, continue-t-il, « les autorités connaissaient bien l'homme lui-même » (3). Il ajoute ce souvenir sur les promenades amicales qu'ils faisaient dans le Heath au temps où le Baron habitait encore Hampstead : « Nous retournions

(1) On peut en juger par ce détail : à son lit de mort, il réclama son chapelet. Toute sa vie, il en avait récité quotidiennement une dizaine pour rester au contact des formes de dévotion populaires. Il ne croyait pas qu'il fût bon pour lui de s'isoler de la foule et de se croire appelé à des méthodes d'adoration spéciales.

(2) Membre de la Société philologique de Cambridge, il était *doctor divinitatis* d'Oxford depuis 1920, et docteur en droit (*L.L.D.*) de Saint-Andrews depuis 1921.

(3) Dom C. BUTLER, *Religions of Authority and the Religion of the Spirit*, Lond., 1930. Article reproduit au chapitre VII, pp. 179-185.

toujours à la maison par le chemin de la petite église catholique de Holly Place. C'était son habitude de chaque jour. Et nous entrions pour faire une longue visite au Saint Sacrement. Et là j'avais coutume de l'observer tandis qu'il était assis, ses grands yeux profonds fixés sur le tabernacle, tout son être absorbé dans le ravissement de la prière, de la dévotion, de la contemplation. Ceux qui ne l'ont pas vu ainsi ne connaissent que la moitié de l'homme » (1). Dom Butler confesse que jamais il n'avait eu exactement la même impression avec quelqu'un d'autre. Dans le *Catholic World*, un autre juge, le Père M. C. d'Arcy, présente les livres du défunt comme l'un des monuments les plus importants de la pensée religieuse contemporaine ; se laissant aller à une facétie, il estime qu'à côté des auteurs anglicans les plus en renom, von Hügel est comme un triton au milieu du fretin (2). C'est un homme qui « s'aventure dans des eaux très profondes », déclare à son tour un rédacteur anonyme du *Universe* ; mais « personne de ceux qui connaissaient la simplicité et l'intensité de sa foi et de sa piété catholiques n'a jamais imaginé en lui un esprit hérétique » (3).

Chez nous, le Père L. de Grandmaison lui rendait un hommage qu'il faudrait citer en entier pour en faire admirer la sympathie et la mesure. Avec une liberté d'esprit entière, et tout en faisant des réserves très nettes sur certains points, l'éminent Jésuite montrait la valeur d'une œuvre où s'était incarné « quelque chose de si authentiquement chrétien », et il saluait dans la personne du défunt, « un catholique fervent, absolument loyal à son Eglise » (4). Aucun ecclésiastique, à mon sens,

(1) *Ibid.*, pp. 184-185.

(2) *The Catholic World*, mars 1925, pp. 745-748.

(3) *The Universe*, 30 janv. 1925.

(4) *Recherches de Sciences religieuses*, année 1926, pp. 166-172. Cf. dans un esprit analogue, M. J. LAGRANGE, *M. Loisy et le modernisme*, Paris, p. 153.

n'a dit avec plus de maîtrise et de nuances les paroles qui s'imposaient.

IV. — L'HOMME ET LE CHRÉTIEN

Précisément parce qu'il s'était fait de l'Eglise une conception très saine, le Baron fut l'exemple vivant d'une vertu très rare : la sympathie intellectuelle. Il était trop dogmatique pour ne pas garder son équilibre devant les essais plus ou moins abortifs de ses contemporains. Aussi avait-il le droit de se sentir très calme en compagnie des douteurs et des incertains ; il comprenait leur inquiétude ; comme eux il était un chercheur, mais un chercheur qui avait une étoile polaire. Sa vocation était de se tenir aux frontières de la chrétienté intellectuelle et d'être le guide des égarés, le guide que chacun aimait parce qu'il était franc et qu'il était sûr. Il avait la sérénité qui est inséparable de la force intérieure ; il attirait vers l'Eglise comme la grâce qui incline la volonté sans la contraindre. A tous ceux qui voulaient quitter leur religion pour venir à la confession romaine, en particulier aux anglicans, il donnait cette réponse : Restez là où vous êtes si vous voulez vous joindre à nous par attrait ou par envie de changer ; car vous vous prépareriez en ce cas une déception. Quittez votre Eglise, du jour, mais du jour seulement, où vous serez convaincus que ce serait une faute de conscience pour vous de ne pas être chez nous (1).

(1) Von Hügel croyait que la grâce est dispensée aux âmes de bonne foi dans la religion particulière où elles se trouvent placées.

A propos des ordinations anglicanes, il tenait avec Mgr Duchesne une *via media* entre l'opinion de Dom Gasquet et celle de Lord Halifax : la validité lui semblait douteuse.

Il n'espérait pas grand'chose des tentatives de réunion entre Canterbury et Rome, du moins pour les temps présents. D'après Loisy, il était d'accord avec le Cardinal Vaughan pour détromper Léon XIII sur la possibilité d'un retour collectif de l'Eglise anglicane à l'Eglise romaine (*Mémoires*, Vol. I, p. 376).

Rien, en revanche, ne l'attristait plus que la défection ou la tiédeur d'un de ses coreligionnaires. Il se reprochait comme une faute personnelle d'avoir amené à l'Eglise romaine des recrues qui ne lui étaient pas restées fidèles ou qui n'avaient pas donné un exemple profitable. Il demandait pardon à Dieu d'avoir pu troubler les certitudes catholiques d'une seule âme, si étroite qu'elle fût.

Jamais non plus il ne consentit à la moindre compromission avec les règles de la morale chrétienne. Il souffrait avec une extrême acuité de tout ce qui blessait le sens de l'adoration et diminuait l'amour de l'héroïsme dans l'Eglise.

Il ne pouvait admettre qu'on l'appelât un « apologiste de la foi catholique ». Un rédacteur du *Times Literary Supplement* avait cru lui faire plaisir en lui décernant ce titre ; il s'attira une réponse quasi-indignée. Le vieux Baron avait hérité de l'Abbé Huvelin une défiance invincible à l'égard des manuels d'apologétique. Il se comparait, à cette occasion, et d'une manière assez comique, à un chien qui recevrait le premier prix dans un concours de chats (1).

L'homme qui respectait assez sa foi pour lui épargner les formes indiscretes du prosélytisme, obéissait à la loi évangélique : il voulait le désintéressement d'abord, et non le succès à tout prix. Aucune nature ne fut moins sectaire que la sienne : « Etre d'accord est toujours doux ; différer est amer » (2). « Il m'a toujours été difficile de dire : non ; en vérité, quand j'admire beaucoup, cela me devient tout à fait pénible » (3). Chez Troeltsch, la bienveillance intellectuelle aboutit, au contraire, à une impossibilité de conclure, à un effort vain, vers un concret qui échappe. Von Hügel part d'une certitude lumineuse et il suit les rayons de la vérité jusque dans la nuit, tandis que

(1) *Times Literary Supplement*, 22 décembre 1921, p. 860.

(2) *E. A.*, II, 138.

(3) *S. L.*, 318.

Troeltsch et les éternels inquiets qui lui ressemblent partent du doute obscur et ne peuvent rejoindre le centre d'où émanent les éclairs de vérité qu'ils aperçoivent de ci de là. Il y a donc bien deux sortes de tolérance : l'une provient du scepticisme et l'autre la combat.

Dualité d'attitude intellectuelle analogue à celle que signalait récemment M. Gilson entre les théoriciens de l'amour courtois et la mystique de saint Bernard au moyen âge (1). Sur deux plans différents, c'est un peu la même distinction de tempérament qui se retrouve. Le chevalier cherche indéfiniment l'amour humain, incapable de se satisfaire dans le plaisir, incapable de trouver un gîte dans la recherche ; et le mystique part de l'Amour infini, de l'unique nécessaire, pour l'exprimer indéfiniment, pour le trouver partout à l'œuvre dans la création. De même que les mystiques, von Hügel, semble-t-il, est à l'aise en tout lieu de l'univers des idées et des sentiments. Il voit dans la religion, « de beaucoup le plus riche, le plus romantique, le plus enthousiasmant et émancipateur des faits et des formes de vie, qui existent ou qui sont possibles n'importe où pour l'homme » (2).

La règle d'or du penseur religieux est d'être positif et ferme, et d'éviter les controverses inutiles avec les autres et avec soi-même. Laisser raisonner l'esprit sans limites, c'est en fausser le jeu. « Le concret a... toujours à venir d'abord et à être atteint en dernier lieu ; la critique, l'éloignement, la négation, ont partout à rester un moyen, non une fin, une peine, non un plaisir » (3). Ainsi l'idée que si Dieu existe, Il nous aime, répond à une conviction fondamentale de l'âme religieuse. Si cette idée n'apporte pas à un moment donné la force ou la

(1) E. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, pp. 203 et suiv.

(2) *E. A.*, I, 280.

(3) *E. A.* II, 131.

clarté que nous en attendons, nous ne pouvons pas nous en débarrasser pour autant. Il faut garder la lumière que nous possédons — soleil ou veilleuse — car elle ne vient pas de nous ; et ne pas faire dépendre notre jugement sur les choses de l'obscurité qui est en nous. Le dégoût de la dialectique stérile manifeste chez von Hügel une sorte de « soif ontologique », un instinct d'observation immédiate, une sympathie de la connaissance pour la réalité. L'esprit humain est fait pour voir ; il doit s'ouvrir à l'immensité du monde et contempler la multitude des existences autres que la sienne. Mais pour remplir ce rôle, il doit être en harmonie avec lui-même. Comment entendrions-nous les messages du dehors, si nous ne savons mettre l'ordre et le silence en nous ? Il y a un lien intime entre l'état de recueillement et l'absence de dispute. C'est d'abord en soi-même qu'il faut mater les exigences de la critique ; « Soyez silencieux devant les grandes choses ; laissez-les grandir à l'extérieur de vous-même. Ne les discutez jamais : la discussion limite et égare. Elle augmente la petitesse des choses » (1).

Cette règle de sagesse, Von Hügel lui reste soumis toujours. Erudit, il ne se fait pas d'illusion sur la valeur du savoir livresque. Métaphysicien, il demeure soucieux d'expérience. Il a l'avantage de trouver un écho dans la conscience de l'homme religieux qui n'a pas de culture philosophique et dans l'esprit du technicien qui vient à la religion par la philosophie. Il savait établir une alliance attrayante entre la sainteté et le savoir, entre la netteté de l'âme et la pénétration de l'esprit. Comme le dit excellemment Evelyn Underhill, ce qui étonnait le plus en lui, c'était la rencontre et l'harmonie d'une nature très humaine, très *homely*, avec une sorte de grandeur prophétique, qui imposait le sentiment de la présence divine (2).

(1) *L. T. N.*, IX.

(2) E. UNDERHILL, *Mixed Pasture*, Lond, 1933, p. 209.

La solidité de ses convictions aurait pu faire craindre qu'il ne se dispensât de la recherche et se crût en possession d'un tableau synoptique universel. Telle n'était pas son attitude. La métaphysique et la religion n'avaient pas selon lui à nous donner un système, une Somme explicative de l'univers, mais à nous faire voir une réalité absolue. Il n'a jamais commis cette pétition de principe qui consiste à trouver dans l'objet de la foi le point de départ d'une déduction ambitieuse, comme si l'homme avait à donner le *pourquoi* de toutes choses. Sa méthode est fort peu raisonneuse, très positive et expérimentale.

Par son style, Von Hügel est bien conforme à ce qu'on est convenu d'appeler le genre allemand ; il écrit avec lourdeur et ses phrases sont souvent d'une complexité rebutante. Il n'avait aucun souci de la forme ; le contenu seul l'intéressait, et s'il donnait parfois de la beauté à ses accents, c'était sans l'avoir cherché. Mais il se mettait lui-même tout entier dans ses ouvrages et ils ont constamment l'empreinte de sa personnalité (1). Dans ses lettres et ses conversations, il était plus accessible ; toujours très pittoresque, il aimait beaucoup les *jokes* et en fabriquait lui-même une grande quantité. Il était impossible de sentir la lassitude quand on l'écoutait.

S'il est germanique par l'expression, il est sûrement anglais pour le fond. Entre les idées et les choses, entre les personnes et les raisonnements, il ne met pas d'écran artificiel. Lui-même se raconte beaucoup, et sans que le moi soit haïssable. Il aime communiquer les faits qui gouvernent ou qui bouleversent une vie ; il est à l'affût des indices qui renseignent sur le monde invisible (2).

(1) La complexité de ses livres tient aussi à la difficulté de leur objet. Le P. Tyrrell dit très justement à ce propos : « Il est facile de tenir en ordre une chambre vide. » (*Quarterly Review*, July 1909, p. 105).

(2) Bien entendu, je ne parle pas de la théosophie et du spirisme pour lesquels il n'eut jamais la moindre inclination.

Et il n'utilise pas des exemples de seconde main : ceux qu'il apporte ont la saveur de ce qui a été vécu par une âme profonde. Les pages où il se confie lui-même sont les plus littéraires de son œuvre et les plus émouvantes. On y perçoit la simplicité de son esprit audacieux et naïf qui, pourtant, n'était pas dupe des apparences et savait renverser les faux-décors.

Son caractère a été finement analysé par sa nièce, Gwendolen Greene, qui, après la mort de Gertrude, était devenue sa confidente la plus chère. Entre la jeune femme et lui, il y avait, certes, bien des différences d'esprit, mais c'était une élève intelligente et docile. Et, ce qui est infiniment mieux, elle était faite pour le royaume de l'âme. Elle a dépeint son oncle avec une tendresse un tantinet malicieuse qui a bien du charme : « Il vivait dans un monde intérieur et profond, — où peut-être bien peu sont capables de le suivre, — s'adonnant à une vie intérieure ; arrachant de lui-même, pour ainsi parler, de grands lambeaux de vérité et les apportant à la surface, en nous expliquant ce que nous pouvions recueillir et comprendre » (1).

Et encore : « A travers un dédale embroussaillé, en suivant des indices et des pistes, mon oncle émerge avec une foi à peu près concrète, — construite bien solidement sur des fondements à toute épreuve et qui, cependant, garde par miracle une flamme divine » (2). « Mon oncle creusait profond dans ses cavernes souterraines. S'il vivait à certains égards dans les déserts dont il nous parlait, il restait pourtant très près de tous ses compagnons ; il avait besoin d'eux, il se plaisait avec eux ; il aimait fort sa femme et sa maison, et ses enfants, et son petit chien » (3).

Tout en regardant ce portrait, il nous faut bien recon-

(1) *L. T. N.*, 101.

(2) *Two Witnesses*, Lond, 1930, p. 185.

(3) *Ibid.*, 101-102.

naître un défaut du grand homme : je ne sais quoi de complexe et de pesant qui gênait le rassemblement de ses idées. Par sa façon de s'exprimer, il rehaussait les pensées les plus banales, mais il lui arrivait aussi de leur donner une valeur plus apparente que réelle ou de les laisser dans un crépuscule indécis. A cet égard, il se livre dans ses écrits. Ainsi pour définir l'essentiel du catholicisme à un auditoire d'étudiants, il expose le plan logique qu'il pourrait suivre, puis le plan historique ; enfin il fait volte-face : « Je me propose, au lieu d'une marche de ce genre, qui est continue et progressive, de faire des plongeurs variés, plus ou moins *in medias res*, en me plaçant à des points d'origine et sur des côtés différents, de façon à descendre jusqu'aux racines et aux fondements de la conviction catholique ; et cependant, ces plongeurs doivent converger tous vers la mise en évidence d'un complexe de caractères toujours présent en toute vie pleinement spirituelle et religieuse » (1). Voilà qui risque de transformer les jardins de Le Nôtre en maquis inextricables, pour le plus grand embarras d'une certaine catégorie d'intelligences. Il en avait d'ailleurs conscience et craignait de surcharger les esprits trop jeunes ; il se comparait à un camion qui s'avance sur les ponts fragiles et gracieux qu'on voit dans les parcs (2).

Il faut dire aussi que von Hügel avait une esthétique assez inégale. Il était certes très attentif au charme innocent de la nature et très prompt à découvrir la beauté morale. Mais l'aspect sensible de la beauté physique paraissait le laisser indifférent. Était-ce une tac-

(1) *E. A.*, I, 227.

(2) Il avait cependant d'excellentes qualités pédagogiques. Le programme d'études qu'il trace pour sa nièce est admirablement conçu. On peut y noter l'importance qu'il donne à l'étude de l'histoire dans l'éducation féminine. Selon lui, une femme (et spécialement une femme pieuse) a besoin de connaître le passé pour se garder de l'étroitesse d'esprit et de l'intolérance.

tique d'austérité, était-ce l'insensibilité même ? Il semble avoir manqué de finesse dans l'appréciation des arts plastiques. Les préraphaélites anglais lui étaient très antipathiques. En musique, il avait, au contraire, beaucoup de goût, et il appréciait non seulement les grands auteurs, mais aussi les œuvres plus légères, par exemple celles de Gilbert et Sullivan. Il avait sa galerie de poètes préférés et entre tous il aimait Robert Browning. Ses jugements littéraires sont curieux et souvent très instructifs.

A la sagesse humaine, le Baron von Hügel sut joindre la charité rayonnante du chrétien et c'est sur cette note qu'il convient d'achever cette rapide esquisse de son caractère. La religion telle qu'il la concevait doit produire un bonheur qui transfigure ; et l'on reconnaît la sainteté à ce signe qu'elle répand la joie. Il illustra cette vérité par sa vie même, au témoignage de ceux qui l'ont approché davantage. Dans une page splendide, il raconte que le jour du Vendredi-Saint, en 1899, il s'était assis triste et découragé près de la villa Borghèse à Rome. La chaleur était épuisante. Il faisait le compte des échecs et des mesquineries de toute espèce dont il avait souffert. « Et tout cela s'articula alors en griefs spéciaux et en antipathies particulières : les ecclésiastiques et les agnostiques, les Juifs et les protestants, et aussi telles ou telles âmes parmi eux tous qui me furent chères en d'autres moments — tout semblait vide, irritant, accablant ». Soudain, il se prit à songer à tous les efforts en apparence inutiles, dont Rome avait été témoin. Figures de païens célèbres, figures de chrétiens et de saints, « toutes, elles étaient marquées par la souffrance, et plus ou moins souillées par le péché ». Mais au-dessus d'elles apparaissait le Maître impeccable, Jésus-Christ, dont ce jour rappelait la mort. Lui qui était la douleur intense était aussi l'amour victorieux. Le Vendredi-Saint était bien, en vérité, le Bon Vendredi (*Good Friday*)

comme on le désigne en anglais. Car il n'y avait plus de péché et Jésus crucifié nous emmenait jusque dans le bonheur éternel et sans mélange de Dieu, jusqu'à l'étape finale de l'ascension spirituelle. Le Dieu des chrétiens est infiniment compatissant, et pourtant Il est « l'Océan de Joie ». Il est « trop notre ami pour que nous ne nous réjouissions pas de ce qu'Il ne souffre point » (1).

L'existence n'est désolante que si elle se sépare de Dieu et de son plan créateur. Devant l'héroïsme et la sainteté, nous sentons notre petitesse ; mais cette douleur même doit nous diriger, par la rédemption de l'Homme-Dieu, vers la joie absolue. Telle fut la conviction de von Hügel, telle fut la nourriture de son âme. N'est-ce pas ainsi qu'il nous attache à sa vie, où le courage n'a pas manqué et où la grâce de Dieu n'aura pas été vaine ?

(1) *E. A.* II, 211-212.

CHAPITRE II

LA MÉTHODE DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

I. — LE RÔLE DE LA VOLONTÉ MORALE

Pour être en mesure de voir la vérité en matière de religion, il importe d'aimer la vertu. On ne saurait certes en conclure qu'un homme irrégulier est fatalement un être immoral : les consciences ont des arcanes dont il faut respecter le mystère. Mais si la justice exige de ne pas juger hâtivement autrui, elle demande avant tout une générosité et une inquiétude personnelles dans la recherche du vrai ; car nous avons à vivre notre pensée et à penser notre vie. Pour une part, nous sommes responsables de nos convictions.

Cette option morale n'est pas facultative. Bon gré, mal gré, nous sommes embarqués ; des prédispositions puissantes nous inclinent à donner ou à refuser notre assentiment religieux. L'obligation d'agir implique la nécessité de réfléchir à ce que nous croyons. Nous trouvons en nous d'étranges merveilles d'innocence et de bonne foi ou d'endurcissement et de perversité. Il nous faut choisir, lutter, réformer pour être vraiment fidèles à l'esprit ; nous devons plier nos volontés à une discipline dont la vérité est l'enjeu. Être pur, être humble, être loyal, c'est fortifier indirectement la raison même et la libérer.

Von Hügel avait reçu cet enseignement de Newman et l'amitié de Maurice Blondel l'engage à le méditer sans cesse. En commun avec eux, il estime que la philosophie

a pour condition des sentiments et des instincts enracinés dans la nature de l'homme. Mais avec eux encore, il tient pour suspecte cette interpénétration de la vie et de la connaissance si elle ne dépasse pas les impulsions sensibles. Les balbutiements de la nature spontanée ne s'épanouissent en vérités intellectuelles que grâce à la médiation de la volonté morale : c'est par le désir de vivre et d'agir conformément à un idéal que la faculté de connaître le réel est éveillée et peut acquérir son autonomie. L'action est ainsi le lieu métaphysique où se rencontrent la spontanéité et la réflexion, l'immanence de l'opération subjective et la transcendance de la vérité objective.

En acceptant ces idées, Von Hügel les colore à sa manière. Il remarque qu'à l'origine des conversions les plus marquantes, il y a le sentiment d'une inadéquation et souvent d'une souillure ou d'un péché. Avant même d'être résolu à affirmer les dogmes, le néophyte a la certitude qu'il entre dans un ordre nouveau ; l'évaluation du monde a radicalement changé pour lui parce que, désormais, il est obsédé par la conscience de son indignité. Il aperçoit tout à coup ce qu'il y a d'incomplet dans l'existence. Et en même temps il comprend que son attitude morale est pour quelque chose dans sa science ou dans son ignorance des réalités invisibles. Etat complexe où il y a de l'initiative, de l'abandon, une joie profonde et une crainte permanente, mais une crainte de qualité telle qu'il faut souhaiter sa présence même dans l'au delà. Que serait un ciel où il n'y aurait pas de place pour le respect et pour la soumission dans l'acte de l'amour éternel ? Quand la crainte est transfigurée par l'amour, elle perd ce qu'elle a d'imparfait ; car les impulsions qui ont servi à faire éclore une activité supérieure échappent à ce qui était transitoire et impur dans leur origine ; elles se gardent en se dépassant. C'est pourquoi il y a une condition morale de l'adoration religieuse qui fait

partie des réalités permanentes : c'est elle qui assure la continuité de l'homme avec lui-même et qui ouvre à l'intelligence l'accès des mystères divins (1).

II. — EXPÉRIENCE ET ANALYSE

Pour bien juger, il faut connaître par le dedans ce dont on parle et en avoir une expérience personnelle ; mais il faut aussi savoir se placer au dehors, se détacher de ses préférences subjectives et acquérir de l'impartialité (2). C'est un va-et-vient patient entre l'intuition et l'analyse qui permet de pénétrer les réalités d'ordre religieux : celles-ci sont inaccessibles à la méthode de déduction pure. La démonstration *a priori*, la structure grillagée d'un système clos sont pour Von Hügel des artifices ridicules. Il a pour les dialecticiens un mépris robuste et la lecture de ses œuvres est l'antidote le meilleur du virus hegelien. A Plotin, à Feuerbach, il reproche l'abus des cadres abstraits et des concepts tout faits. Les créateurs de ces prisons intellectuelles n'ont pu eux-mêmes s'en accommoder ; ils ont été, par une heureuse inconséquence, les premiers à s'en évader. La notion de l'unité absolue n'a pu supprimer en Plotin la tendance au mysticisme concret. Et l'idée si triste d'une humanité centrée sur elle-même n'a pu retirer à Feuerbach son enthousiasme pour l'humanité qui est appelée à se transcender. Von Hügel croit discerner dans Spinoza un « puissant illogisme » du même genre ; la noblesse morale et humaine de son œuvre vient de l'élan ontologique qu'elle prétend nier (3).

Nul système n'est plus dangereux et plus tentateur que celui qui se débarrasse du problème de la qualité

(1) *E. A. I.*, pp. 1-19.

(2) *R. G.*, 24.

(3) *Cf. M. E. I.*, 42.

et du problème de l'existence pour ne garder qu'une philosophie de la relation, c'est-à-dire une version mathématique de l'univers. L'idéal du penseur est alors de déterminer des notions parfaitement claires et des cadres de correspondance bien précis. Tout se ramène à pouvoir transporter partout les mêmes schémas explicatifs et à faire de leurs formes abstraites la réalité même.

Cette relativité implique une vision du monde homogène et même panthéiste. L'intelligence des choses y supprime la considération des personnes. C'est une métaphysique hautaine, purifiante, et vide de contenu qualificatif.

Mais la relativité radicale est inintelligible : elle ne peut subsister sans une ontologie. Et c'est sa condamnation même. Car elle laisse échapper ce qui est concret et particulier ; incapable d'atteindre à fond un fait historique, elle a toujours la vacuité de ce qui est conditionnel (1). Pour déterminer l'essence humaine et Dieu, elle n'apporte qu'un vide préalable à l'affirmation de la Liberté métaphysique. A l'exemple de Schelling, auquel on ne peut que songer en la circonstance, Von Hügel opte pour un absolu qualitatif et pour le primat de la personne. Si, contrairement à lui, on admet le primat de la quantité, il vaut mieux ne pas entreprendre la lecture de ses œuvres. Mais il reconnaît volontiers que l'idéalisme mathématique est utile au progrès de la conscience, s'il est préliminaire et provisoire, c'est-à-dire s'il se laisse remplacer par un panenthéisme et par un réalisme. La place des sciences exactes dans l'ensemble du savoir est au début, non à la fin ; elle dépend d'une existence, c'est-à-dire d'une vérité dont le critérium n'est plus la clarté et le caractère communicable, mais la richesse qualitative (*vividness, richness*) et la fécondité durable (2).

(1) *E. L.*, 387.

(2) *E. A. I.*, 105.

A condition d'être ainsi limité et orienté, « le panthéisme préliminaire » est « une sauvegarde contre le panthéisme définitif » (1) ; car il avive en nous le respect des conditions universelles et il met le désintéressement dans l'intelligence.

La recherche de l'Absolu exige, d'autre part, les *stimuli* et les contrôles de l'action : d'abord parce qu'à chaque niveau de la vérité répond un ensemble d'efficacités particulières ; ensuite, parce que la conquête du vrai a des répercussions dans toutes les zones de la pensée. Cette fécondité n'est pas du tout la même chose que le succès utilitaire : elle est l'indice de la santé intellectuelle, la certitude d'avoir trouvé une voie où l'esprit n'est pas arrêté, mais où il s'avance librement, avec l'harmonieuse entraide de toutes les tendances supérieures. La fécondité, ainsi entendue, est la perception au moins initiale d'un épanouissement psychologique qui manifeste l'ordre absolu des choses (2).

Pour une autre raison encore, on peut dire que le pragmatisme est exclu de cette critériologie. La fécondité du vrai est, en effet, consécutive à des caractères que Von Hügel nomme toujours en premier lieu et semble

(1) *E. L.*, 388.

(2) « We will never say that a doctrine becomes true upon turning out to be useful ; ...we have nevertheless everywhere assumed the truth of the principle that nothing can be deeply true without as a matter of fact proving fruitful and light-bringing in the most unexpected ways and quarters » *R. G.*, 115. Dans *W. E. Hocking*, ce penseur américain qui s'apparente si bien à von Hügel sur certains points, on trouve une distinction bien plus nette encore entre la fertilité et l'utilité et même une sorte d'opposition entre elles deux. Hocking fait remarquer que la nature doit en certains cas opter soit pour le fertile, soit pour l'utile : « It is, vaguely, the distinction between drone and queen, leaf and blossom, male and female, science and fine art ». (*The Meaning of God in Human experience*, New Haven 1912, p. 13). La religion est, d'après lui, du côté de ce qui est fertile ; d'où son apparence de « hopeless failure » et ses capacités de « final achievement ».

tenir pour essentiels : la richesse vivide, l'imprévisibilité ou la nouveauté concrète de l'objet.

Il fait souvent aussi mention d'un critère d'apparence toute formelle : la capacité d'inclusion et d'harmonie. Mais l'unification qui distingue le vrai n'est pas pour lui d'ordre purement logique comme pour Bradley. C'est plutôt la manifestation d'une correspondance vitale ou la récompense d'une fidélité au réel.

Opter pour l'expérience qualitative, ce n'est pas se reposer dans un dilettantisme facile. Au contraire, l'univers n'est connu vraiment que dans la perspective où « la vie de l'homme est coûteuse, pleine de tension et de drame » (1). Et les preuves ne sont pas moins nécessaires à une métaphysique de l'intuition qu'à une philosophie mathématique ; seulement, elles sont d'un autre ordre. Elles appartiennent au type expérimental et analytique que la tradition primitive des Pères de l'Eglise aimait à employer ; c'est à cette source qu'il faudrait revenir, en abandonnant la méthode déductive des scolastiques (2).

L'intuition est difficile. Elle est le couronnement de l'effort rationnel et non pas sa mise en vacances. Dans l'enfance de l'homme et de la race, la sensibilité et la mémoire sont constamment en usage ; mais elles nous laissent au niveau pré-intuitif de la connaissance confuse. Puis, dans la jeunesse, on s'élève au-dessus de la psychologie empirique ; on pense discursivement, au delà des phénomènes, en devinant plutôt qu'en percevant : c'est l'âge dialectique, pendant lequel l'esprit interroge et argumente. L'achèvement du savoir n'est pas possible tant que dans une troisième phase, celle de la maturité,

(1) *E. L.*, 386.

(2) *E. A. I.*, pp. XV, 249. En revanche, les scolastiques ont avec raison fait graviter toute la spéculation religieuse autour des idées de nature et de grâce (et non pas autour de la Rédemption et du Péché, comme font les Pères). Von Hügel suit les scolastiques quand il s'agit du contenu ou de l'*objet* de la philosophie religieuse, mais il est avec la patristique quand il s'agit de la *méthode*.

les facultés ne se sont pas unies pour donner une connaissance synthétique et intuitive du réel. Les preuves qui conviennent alors sont tout autres qu'aux périodes précédentes ; elles admettent le témoignage d'une volonté et d'un sentiment éprouvés. Mais l'intuition suppose l'épreuve du discours, la technique d'une vérification ; c'est une expérience qui engage l'âme tout entière. Sans doute, ce qui meut le plus aisément notre activité est-il ce qui semble le plus individuel et le plus fuyant ; mais l'intuition proprement dite exige une volonté qui a réussi à trouver goût à ce qui est universel et permanent. En d'autres termes, il n'y a pas d'intuition sans discipline de la raison et sans amour de l'éternel (1).

Les meilleures garanties de l'expérience religieuse sont peut-être inexprimables : elles appartiennent à l'ordre de la certitude morale. Toutefois, elles comportent des recherches inductives, des mises au point longues et minutieuses et Von Hügel estime que le meilleur instrument qui en favorise l'examen est la méthode d'analyse. Il a grande confiance en elle. Son habitude est de partir d'un fait présent, immédiatement donné à la conscience et de remonter à ses antériorités logiques ou historiques. Ce procédé lui paraît beaucoup plus sûr que celui de la déduction génétique, dont l'école anglaise a tant abusé. Ce qu'il reproche le plus aux synthèses des généticiens, c'est de s'établir dans le passé et de prétendre nous retracer à partir d'une hypothèse abstraite un déroulement chronologique qui est en réalité trop complexe pour être contenu dans une déduction. Les explications intrépides des darwiniens, par exemple, sont toujours contestables parce qu'elles sont condamnées à partir

(1) *M. E.* I., 3 et suiv. ; 50 et suiv. C'est une sorte de « loi des trois états » qui est ainsi esquissée ; mais elle ne ressemble guère à celle de Comte. A noter l'importance de la réaction affective dans la troisième période et la difficulté avec laquelle l'individu passe de chaque étape à la suivante. *M. E.*, I., 52, 53.

d'un passé problématique ou exposées à appauvrir l'histoire d'un développement concret en ne retenant qu'une seule ligne de virtualités et en négligeant les autres.

Les conflits de l'esprit analytique et de l'esprit génétiques sont particulièrement graves en conséquences religieuses quand il s'agit d'un problème comme celui des origines chrétiennes. Mieux vaut commencer avec une expérience globale, celle du christianisme dont nous vivons, qu'avec une théorie aléatoire sur les débuts de l'Eglise. Une donnée présente peut être analysée et rendue explicite sans risque d'erreur excessif. Nous pouvons remonter de la vie chrétienne que nous connaissons par le dedans, aux sources historiques d'où elle provient et dont nous désirons connaître le sens. Mais l'erreur est à peu près inévitable quand, au contraire, nous nous transportons en dehors des données contemporaines avec l'ambition de les reconstruire intégralement.

Chose étrange : ce sont les empiristes qui se sont montrés les adversaires les plus acharnés de cette méthode expérimentale. L'esprit de système en a fait des théoriciens candides et irréels. Au nom d'une hypothèse sur le passé, ils ont fini souvent par déformer les faits présents et par les plier de force à une idée préconçue. Ils identifient le réel avec ce qu'ils conjecturent et non pas avec ce qu'ils observent.

Dans toutes les recherches qui concernent des êtres vivants et pensants, la prudence exigerait cependant qu'on aille d'*aujourd'hui* à *hier*, de ce qui est ultérieur à ce qui est antérieur, et non pas vice versa. C'est le dernier stade d'une croissance qui importe surtout ; c'est par lui que peut s'éclairer le mystère des origines (1).

(1) *E. L.*, p. VII ; *E. A.*, I, 140 ; *R. G.*, 252. La critique de la méthode génétique est inspirée à Von Hügel, par J. Ward et Pringle Pattison. Elle est aussi en accord avec les idées de Balfour sur l'écart qui subsiste entre l'explication historique d'un fait présent et sa valeur

III. — LE SENS DU DÉVELOPPEMENT ET DE L'HISTOIRE

Il en est ainsi pour la religion ; car elle n'est pas un fait séparé, une épigénèse absurde, mais une réalité qui a ses racines dans la société et dans la durée. L'économie du salut s'accomplit dans la succession temporelle : et la primauté du présent contient les promesses de l'avenir en même temps que le legs du passé.

A l'encontre des doctrines du libre-examen, Newman avait déjà montré le caractère essentiellement organique de la religion ; aucune vérité humaine, pensait-il, n'est exempte de croissances et de développement. Von Hügel n'a jamais étudié les faits religieux sous un autre angle ; et l'un des services éminents qu'il a rendus à la réflexion théologique en Grande-Bretagne est de lui avoir rappelé les caractères inévitables de son objet (1). Il garde ses deux pieds sur la terre ferme et observe la lente évolution d'une humanité travaillée par l'inquiétude de Dieu. La pénétration progressive de l'absolu dans la conscience humaine est pour lui une réalité centrale ; par elle, se saisit et se définit la *Wesen* religieuse.

Pour bien interpréter une transformation historique, avons-nous dit, il faut être engagé dans son processus et en parler avec expérience. Or, celui qui participe au devenir d'une religion et qui travaille à son progrès considère le changement non pas comme une série d'exclusions ou de substitutions discontinues, mais comme l'épuration lente de vérités qui étaient d'abord mêlées

réelle. Ainsi, pour Balfour, l'émotion esthétique, même en admettant qu'elle dérive d'un mécanisme animal d'ordre sexuel, serait encore tout autre chose que ce mécanisme.

(1) A comparer, dans un autre domaine, avec le renouveau juridique dont M. Hauriou a donné le signal chez nous, par sa théorie de l'institution.

à des éléments étrangers et pernicious. Autant qu'on puisse en juger par le petit nombre de textes qu'il a laissés sur la question, Von Hügel se représente le développement des dogmes autrement que ne le fait Newman. L'épanouissement du dogme n'est pas comparé par lui à la germination d'une graine, mais plutôt à la purification d'un minéral. Progresser, pour le christianisme par exemple, c'est se débarrasser de ce qui s'est indûment introduit en lui, c'est se purifier. Une telle conception dénote à la fois un esprit foncièrement conservateur et une sensibilité très facilement blessée par les abus qui peuvent s'immiscer dans l'Eglise. L'évolution et la nouveauté existent sans doute ; mais elles sont mises tout entières au compte de l'homme ; elles ne servent qu'à découvrir l'immuable présence d'un absolu et ne lui ajoutent rien.

L'histoire de l'humanité montre que beaucoup de vérités religieuses ont été découvertes fragmentairement et que les groupes de dogmes cohérents sont rares. La montée spirituelle est lente ; elle ne s'accomplit jamais sans générosité et sans patience. Ses conditions sont très complexes : choses, personnes, institutions sont l'occasion *sine quâ non* de ce développement ; tantôt elles le favorisent directement, tantôt elles lui servent d'obstacle salutaire et en s'opposant à lui, elles accroissent sa vitalité. La religion a un environnement ; ce n'est pas une entité abstraite, mais un fait social, institutionnel, une Idée qui s'incarne et qui rayonne. Son progrès n'est pas simple ; elle est parfois entachée de maladresses et même de crimes. Il est possible qu'elle ait été cause d'erreurs monstrueuses et d'intolérances. Mais il en est de son passé sinueux et tragique comme de la lutte entre Jacob et l'ange : c'est l'Idée qui finit par être victorieuse. Aussi, pour la juger équitablement, faut-il, sans rien négliger des faits particuliers, les interpréter toujours en fonction d'un processus d'ensemble.

Deux écueils guettent l'historien : il peut se décourager devant la multiplicité des formes de croyance : et c'est alors l'indifférence sceptique, la neutralité de l'esprit accablé par ses propres analyses. Ou bien, à l'autre extrême, il devient l'esclave d'une doctrine étroite et rigide : et c'est le fanatisme, l'inintelligence de l'œuvre divine en ce monde. Pour s'épargner de tels échecs, il est nécessaire d'avoir la souple sympathie qui permet de retrouver l'atmosphère d'une époque lointaine. Le sens historique est, hélas, une qualité bien méconnue ; ni les Pères, ni les scolastiques n'en ont assez donné l'exemple. Et pourtant, comment saisir Dieu l'omniprésent et l'éternel, sinon à travers le *hic et nunc* des événements, et la contingence de l'homme ? En catholique et en humaniste, Von Hügel répète sans cesse à ses contemporains que l'histoire a une valeur religieuse.

La véritable sympathie, ajoute-t-il, défend de mettre toutes les religions sur le même plan. La neutralité est débilitante et il n'y a pas d'injustice à estimer qu'une forme de croyance est supérieure à une autre. Prétendre que toutes les religions se valent est aussi sot que de nier l'infériorité d'un manchot par rapport à un homme pourvu de ses deux bras. Ce qui est vrai, c'est qu'il ne faut pas condamner « en bloc », au nom de l'intelligence, les idées ou les pratiques qui sont manifestement inacceptables pour nous aujourd'hui ; car elles ont pu répondre jadis à un progrès spirituel. S'agit-il, par exemple, de la polygamie ? On se reportera, pour la juger, au temps et au pays où elle s'est produite. Si elle succède à la monogamie, elle est le signe d'une décadence ; si elle succède à la polyandrie, elle est un moindre mal. De même, veut-on apprécier dans les Livres Saints, les passages relatifs à l'extermination des Cananéens ? On ne cherchera pas dans l'Ancien Testament les accents du Sermon sur la Montagne ; à l'époque de Josué, l'épuration religieuse

de la morale consista à restreindre par une autorité officielle les sévices de la vendetta purement privée.

Au lieu de n'être qu'un scandale, l'histoire sera alors traversée d'une lumière : malgré les flux et les reflux, c'est vers une Réalité surhumaine et bonne que s'avancent lentement les hommes. Ce mouvement est chaotique et irrationnel si on le contemple sans recul ; mais en réalité, il est secrètement dirigé vers un terme nécessaire. La suite capricieuse des temps est la découverte d'une présence éternelle. Quiconque a compris cette vérité traite avec respect les aspects variés de l'histoire humaine ; il reconnaît une relative indépendance au développement des institutions ; même si elles ne sont pas explicitement religieuses, elles peuvent être la réponse de l'homme à l'appel de Dieu. On apprend ainsi à discerner, dans les divers groupements religieux, des éléments de valeur ; l'on n'est plus tenté de brusquer par des essais intempestifs ou par des compromis illégitimes l'heure de la réunion des Eglises. La tolérance véritable, nous l'avons vu, découle du dogmatisme même et ne le détruit pas ; elle ne ralentit en rien le zèle religieux pour la diffusion de la religion pleinement réalisée : c'est ainsi que Von Hügel attend de la suite des siècles, malgré les fautes des hommes, un hommage inévitable à la vérité du catholicisme romain.

Il est puéril d'attribuer la multiplicité des formations religieuses, dans le passé et dans le présent, à la seule perversité des hommes. Ce serait se contenter d'une explication bien paresseuse et pessimiste. Autant vaudrait avouer que le plan de Dieu a échoué presque constamment, alors qu'en réalité, il ne *peut* pas échouer et ne pas s'affirmer envers et contre toutes les résistances de la création. Von Hügel aime à emprunter au Cardinal de Lugo ses belles perspectives à ce sujet. La méthode ordinaire de salut pour les infidèles, c'est que par la grâce divine, ils sachent profiter des éléments vrais et révélés

ainsi que des rites de leurs groupements religieux (1). Le salut n'est pas, pour eux, entièrement extérieur aux institutions où ils sont appelés à vivre, à croire et à aimer. De même que Dieu guide nos intelligences par d'humbles réalités sensibles, de même conduit-il nos âmes par les sociétés spirituelles dont la religion salvatrice de la Croix est le but définitif.

IV. — L'UTILITÉ DES ANTINOMIES PROVISOIRES

Non seulement la variété concrète de l'expérience est bienfaisante, mais il est possible de tirer parti des oppositions mêmes qu'on y rencontre. Tout à l'heure, un certain panthéisme provisoire n'avait pas été jugé mauvais. Maintenant, d'une manière plus générale, les antinomies apparentes et même semi-réelles qui se manifestent entre les divers plans de notre pensée ont un rôle utile à jouer. « Un certain conflit permanent est nécessaire à toute croissance intellectuelle et morale de l'homme » (2). « L'unique moyen de ne pas nous tromper et nous appauvrir est d'accepter ce conflit, de faire entrer ce frottement dans les rouages de notre vie et de chercher dans cette guerre et dans cette mort apparentes le moyen d'une paix de plus en plus parfaite et d'une vie plus abondante » (3). C'est que les heurts sont ici-bas inséparables de la vie : car la vie est adaptation. Faire un pas en avant, c'est provoquer de nouvelles obscurités, des paradoxes inédits. Tout ce qui est obscur n'est pas un enrichissement de la pensée ; mais tout enrichissement de la pensée commence par produire un accroissement provisoire d'obscurité. Force vivide (*vividness*) et diffi-

(1) *E. A. I.*, 235.

(2) *C. E.*, p. 307.

(3) *C. E.*, p. 287. Ce texte est l'un des plus caractéristiques dans l'œuvre de Hügel.

culté vont de pair ici-bas et ce serait une grave méprise de se rendre insensible aux apports de l'expérience sous prétexte d'obtenir une représentation plus simple de la réalité.

Voilà qui nous reporte très loin de l'esprit scientifique et peut-être aussi de l'esprit cartésien. Ce sont les conseils que nous recevons, sous une autre forme, des poètes et des artistes : on associe le progrès de la conscience à un certain amour du risque ; courageusement, on nous convie à la difficulté croissante et on nous communique le sentiment réaliste d'un pionnier qui s'engage dans la forêt vierge. La complexité, inextricable en apparence, qui accable la raison discursive ne prouve pas une faillite de la pensée, mais une subordination de la connaissance à l'ordre absolu des choses qui l'entourent (1).

Balfour est l'un des auteurs contemporains qui ont proposé également d'élargir le domaine des expériences et le nombre des problèmes pour faire jaillir la vérité. Il estimait qu'il y a avantage à multiplier les doutes eux-mêmes pour trouver les solutions : Von Hügel ne va pas jusqu'à recommander ce dangereux traitement homéopathique, mais il croit aux bienfaits de l'expansion intellectuelle, même au prix de « frottements » supplémentaires. Les divergences provisoires de la recherche entraînent des stimulations réciproques, des secours mutuels (2). Peu à peu, une convergence se dessine, un accord se prépare et l'unité réapparaît. Une conclusion mieux fondée est la récompense d'une observation faite avec désintéressement. La loi du renoncement est nécessaire pour les intelligences autant que pour les volontés et pour les cœurs.

On ne saurait confondre cette attitude avec un concordisme paresseux ou arbitraire, et moins encore avec

(1) *R. G.*, 33.

(2) *M. E.* II., 116, 126 ; *E. A.* I., XII.

le goût morbide de l'instabilité intellectuelle. La pluralité n'est pas un but, mais un moyen ; elle est pragmatique ; c'est la synthèse seule qui est catholique et qui a une valeur finale. On ne reprend au condordisme que la croyance en l'harmonie suprême des choses. C'est en montant, par un effort coûteux, qu'on mérite de découvrir l'unité finale ; ce n'est pas en recherchant impatientement des évidences toutes faites et confortables (1).

Pour aller au monde invisible, trois voies nous sont offertes : la prière, l'histoire et la philosophie. Ce serait manquer de bon sens que de renoncer à l'une au profit des autres. Soyons assez réalistes pour ne prononcer aucune exclusion arbitraire. Lorsqu'un élément de la religion absorbe les autres, il commence par faire tort à la religion et il finit par se faire tort à lui-même. On ne sépare pas sans dommage l'aspect mystique, l'aspect rationnel et l'aspect institutionnel (2). C'est dans la solidarité des fonctions et dans l'équilibre de l'effort que l'âme doit entreprendre son voyage vers l'éternité où elle trouvera enfin la pure et splendide unité de Dieu.

V. — LES PERSPECTIVES HISTORIQUES ET L'OBJET DE LA FOI

Ainsi s'explique l'insistance de Hügel sur les droits de la critique et sur l'autonomie de la recherche scientifique. On la lui a maintes fois reprochée. En 1904, dans son article de la Revue « *La Quinzaine* », il crut devoir marquer ses réserves sur l'essai de Maurice Blondel in-

(1) Cf. la position analogue de Whitehead. « It is fashionable to state that religion and science can never clash because they deal with different topics. I believe that this solution is entirely mistaken. In this world at least you cannot tear apart minds and bodies ». A. N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, Camb. 1933, p. 50.

(2) Voir l'analyse détaillée de ces trois facteurs de toute religion dans *M. E.*, I., 50 et suiv. Ils sont présentés comme logiquement distincts et réellement inséparables.

titulé *Histoire et Dogme*. Au lieu de montrer les liens qui unissent l'intelligence des faits passés et la foi religieuse, il s'efforce de signaler les points de friction apparente entre les deux ordres de connaissance ; il va plus loin : il rappelle qu'il semble y avoir des oppositions entre les textes scripturaires eux-mêmes et que l'exégèse n'a pas encore donné de réponse satisfaisante à plusieurs de ces difficultés. De cet état de choses, Maurice Blondel ne lui paraît pas avoir une conscience assez vive. Le Baron, tout en maintenant intégralement sa foi au Christ Eternel, est préoccupé de ne pas substituer cette foi aux recherches de l'exégèse ; il veut que la science continue son œuvre en paix et sans être régentée par le dehors. Ce plaidoyer pour la méthode historique était en même temps un acte de confiance amicale et peut-être téméraire en M. Loisy.

Plusieurs théologiens français s'émurent, non sans raison, des conclusions qui pouvaient être tirées de cet article. La distinction, établie par l'auteur, entre la « réalité factuelle » et la réalité mystique risquait, à leurs yeux, de devenir une séparation abrupte entre l'histoire et la foi. Cependant, Von Hügel avait surtout l'intention d'apporter une correction de détail à la thèse de Maurice Blondel. Il ne réclamait point pour la méthode historique une indépendance absolue, mais une autonomie relative. Encore moins voulait-il retirer à l'histoire sa polarité religieuse : comment, à vrai dire, étudier les origines chrétiennes sans rencontrer le problème christologique ? Jamais, enfin, il ne soutint que le Christ de la foi fût purement mystique. Pour qui replace son article dans le contexte général de ses œuvres, aucun doute n'est possible sur ce point. Ce qu'il souhaitait, c'était qu'on tînt compte non seulement d'une distinction logique entre l'histoire et le dogme, mais aussi des divergences accidentelles et partielles qui peuvent se produire entre leurs conclusions et que seule réduira une recherche loyale et patiente. Un

de ses mots favoris était que *la science est le purgatoire de la religion*. Cette formule résume très nettement sa pensée (1).

Comment, est-il vrai, un chrétien serait-il en sûreté tant que les énigmes de la science ne sont pas résolues ? Comment croire en un ensemble dogmatique dont la base mouvante est dans l'histoire et dont l'issue est dans l'esprit ? L'histoire semble incapable à elle seule d'interpréter ce qu'elle rapporte, d'en jauger le poids spirituel ; et la théologie semble aussi incapable de se passer de l'histoire que de se reposer en elle. En un mot, il ne paraît pas possible de conserver la continuité des faits et de la foi si l'on affirme que la science des faits est relativement indépendante de la foi.

Ce genre de difficulté, répond Von Hügel, est très général. On trouve un problème analogue dans l'union de l'âme et du corps : le corps est le compagnon de l'âme et cependant l'âme est plus que le corps. La solidarité de la conscience et du cerveau n'empêche pas les fonctions spirituelles de déborder le domaine physiologique. De même, la foi chrétienne a de la vérité et de la fécondité en dehors des événements passés qui ont servi à la promouvoir. Il n'est pas nécessaire qu'un événement historique *particulier* corresponde à chaque article *particulier* du credo et de la théologie. Soutenir un parallélisme de ce genre serait rendre inconcevable le moindre développement du dogme. La signification spirituelle des faits passés n'est pas saisie sans un secours de la grâce. Quant aux faits eux-mêmes, leur étude scientifique ne concerne que les préliminaires de la foi.

Cette distinction délibérément abrupte entre le Christ de la foi et le Christ de l'histoire fut inspirée à Von Hügel

(1) Je me contente de situer, pour le moment, un point qu'il me faudra discuter plus bas (p. 197). Considéré à part et dans ses détails, l'article de la *Quinzaine* contient un assez grand nombre d'expressions vagues ou erronées pour le théologien catholique.

par le Père Tyrrell. On sait quel succès elle eut et quelle place elle occupe dans l'exégèse moderniste. Nul doute que sous sa forme absolue, elle soit inacceptable pour l'orthodoxie et qu'au lieu d'être le purgatoire de la foi, la science n'en devienne l'enfer. Von Hügel le sait ; mais il a soin de préciser que les dogmes chrétiens ont pour garantie un noyau de certitudes historiques incontes- tables. Le centre de la théologie est dans l'histoire même et non dans la seule mystique (1).

Résumons-nous. Pour concilier l'histoire et le dogme, la science et la foi, il faut en premier lieu se convaincre qu'une obscurité n'est pas une absurdité. Apercevoir des difficultés n'est pas toujours une raison d'accueillir un doute. Ensuite, il faut acquérir le sens de la perspective et ne pas rejeter l'ensemble de la foi à cause d'un détail d'exégèse ou de théologie. Il y a des certitudes centrales qui couvrent le reste. Enfin, ce sens de la perspective doit être complété par celui du développement. Car le dogme s'explicite au cours des siècles. Qu'à ce dernier point de vue, la distinction entre la foi et l'histoire soit chez Von Hügel de forme équivoque ou incomplète, je ne le nierai pas. La suite de cet essai prouvera cependant, je l'espère, que l'esprit dont elle s'inspire est de bonne origine et s'accorde, dans l'ensemble, avec la meilleure tradition chrétienne.

La méthode de philosophie religieuse qui nous est proposée est, on le voit, fort peu dialectique. Elle est dominée par le besoin d'une phénoménologie exacte et par une

(1) Une mystique qui rejette la médiation de l'histoire est inacceptable. *E. A.* I., 132, II, 27 et suiv. *M. E.* II, 263-269, etc.

Pour être raisonnable, la foi n'est certes pas obligée de s'appuyer sur une étude personnelle de l'histoire ; mais elle suppose normalement une tradition, un milieu « institutionnel » où le futur croyant aura puisé la matière de son adhésion. Quand il parle du facteur historique dans la religion, von Hügel ne fait pas toujours cette distinction d'une manière suffisamment explicite.

méfiance profonde à l'égard des explications verbales. Faire l'inventaire de l'expérience intérieure est sa tâche essentielle. Il faut avoir bien soin de ne pas supprimer un fait pour satisfaire le désir de simplicité abstraite ou de commodité paresseuse. Au lieu d'inventer des dilemmes subtils, Von Hügel veut être un observateur sincère, prêt à un désintéressement intellectuel héroïque. Il préfère toujours la pluralité de l'expérience aux systèmes de l'entendement et, comme il disait, la méthode du : « *et... et* » à celle du : « *ou bien... ou bien* ». C'est une âme ouverte, d'un réalisme robuste, incapable de consentir à un mensonge. On le sent disposé à pousser l'amour de la sincérité jusqu'à l'abandon apparent de l'unité logique.

CHAPITRE III

L'ORDRE NATUREL

I. — LE RÉALISME CRITIQUE

Le Baron est réaliste. Il a le sentiment très vif que le monde dépasse en richesse l'esprit individuel : toujours une existence inconnue subsiste au delà de nos perceptions ou de nos pensées. Aussi n'y a-t-il aucun déshonneur philosophique à accepter le fait du mystère. « Je ne vois pas, je n'ai jamais vu pourquoi un homme serait mis en demeure d'avoir réponse à tout » (1).

Mais les doctrines de l'inconnaissable sont aussi intolérables que celles de la pure immanence. Ce sont des extrêmes opposés qui manifestent une même attitude : la défiance à l'égard de la connaissance immédiate. S'agit-il de Feuerbach ? Il décide avec une promptitude injustifiée que le réel est la conscience même ; il ne tient pas compte des indications les plus invincibles de l'expérience : la conscience de l'Infini, par exemple, ce serait, à l'en croire, l'infini de la conscience. S'agit-il de Vaihinger ? Il ne considère que la forme du savoir, non son contenu ; il ne propose à notre appétit de connaissance qu'un ensemble de postulats, ce qui est contre nature, car la philosophie ne peut pas s'arrêter au *poor dear als ob*. Et si l'idéalisme, perdant toute retenue, allait jusqu'à réduire les choses à la seule réalité mentale, il nous contraindrait à adorer un univers plein de défauts, en res-

(1) R. G., 124.

tant insensible à l'immense vide que nous sentons dans le monde et qui nous fait appeler de tout notre être concret le secours d'une réalité transcendante.

A l'origine de tous ces mirages métaphysiques, se trouve l'orgueil de la pensée qui prétend se fonder sur elle-même et se passer des choses. L'idéalisme se débarasse de la présence d'un mystère en le traitant comme un néant de connaissance ; il réduit l'objectivité du monde à une projection ou à une éjection du sujet. C'est une erreur qu'il ne faut pas se lasser de combattre. Von Hügel en rejette la responsabilité sur Descartes et sur Kant ; il distingue, certes, plusieurs tendances chez ces penseurs et s'efforce de les critiquer en les comprenant. Mais ces attaques ont parfois une véhémence qui ne lui est pas coutumière et l'on songe alors en le lisant à certaines pages des *Trois réformateurs* de Jacques Maritain. Descartes, en particulier, est accusé d'avoir méconnu la conscience concrète, qui est toujours la conscience de quelque chose d'autre que le moi pur. A la trinité du sujet, de la pensée et de l'objet, il a substitué l'unité vide et abstraite du Cogito (1).

Le réalisme soutient que, premièrement et normalement, « la pensée n'existe jamais seule ; jamais elle n'est pensée de pensée mais toujours pensée d'une réalité qui est distincte du fait qu'on la pense » (2). Les philosophes américains d'aujourd'hui ont repris, comme on sait, la dénomination de réalisme critique pour désigner l'insertion du sujet connaissant dans un milieu réel qui le dé-

(1) Cf. pour Descartes *E. A.*, I, 186-187 ; II, 30 (la désapprobation de v. H. s'est accentuée avec les années). Pour Kant, *E. L.*, 135-160 ; pour Feuerbach et les hegelien, *E. A.*, I, 33-45 ; enfin, pour l'agnosticisme et le panthéisme, se reporter aussi à l'essai inachevé sur Lyall, dans *R. G.*, 182 et suiv. (où se trouve une référence élogieuse à Pringle-Pattison : il est absurde que le fini ignore nécessairement l'infini et que les manifestations de Dieu cachent la réalité de Dieu).

(2) *E. A.*, I, 189.

passé et auquel lui-même apporte, en pensant, sa contribution. Ils affirment que les objets existent indépendamment du sujet et transcendent l'expérience ; mais ils concèdent que la conscience n'est ni passive, ni stérile : son contenu résulte d'une collaboration du sentant et du senti, et l'analyse philosophique a pour tâche d'en débrouiller le mélange impur. Comme Strong ou Santayana, Von Hügel estime que l'objectivité absolue ou la subjectivité exclusive sont impossibles pour nous (1). Comme Whitehead, il dit que l'individu et l'univers sont en fonction réciproque et que nous ne pouvons pas séparer l'essence des choses de leur particularité. Ces rencontres d'idées sont d'autant plus significatives que les préoccupations intellectuelles de ces penseurs sont à peu près entièrement différentes des siennes et qu'il s'écarte brusquement d'eux tous par sa façon de concevoir la réalité divine. Sans bâtir de système, il a trouvé moyen de survivre à la mode anglo-hégélienne et de garder audience en notre temps. Il a bien choisi la tradition dont il s'inspire.

Son réalisme a des articulations originales. Ce n'est pas simplement un acte de foi naïve en la validité de la perception sensible. Aussi bien la matière n'est-elle pas la réalité la plus riche et la plus objective que nous puissions connaître (2). Le réalisme critique tel qu'il le conçoit est avant tout spirituel et en voici les affirmations principales :

1^o Les objets saisis de la manière la plus persistante et la plus résistante dans l'expérience sont quelque chose

(1) Il faut avoir conscience d'autre chose que soi pour avoir conscience de soi et de son propre changement. *R. G.*, 63. Inversement, la nature n'est jamais perçue ou conçue sans que l'esprit se mêle à l'objet. *R. G.*, 245.

(2) Même remarque à propos des cadres de l'espace et du temps : ils ne sont pas la réalité même. Von Hügel leur reconnaît une objectivité, surtout dans ses derniers ouvrages. Mais il ne va pas jusqu'à dire avec S. Alexander que l'espace est aussi indispensable que le temps à la connaissance humaine. *R. G.*, 114.

de réel et de transsubjectif. Autour de nous, il y a autre chose que nous ; nous sommes environnés par un monde plein de variétés et nous n'avons aucun motif valable de le réduire à nos états de conscience. Le monde extérieur n'a pas besoin d'être pensé par nous pour exister. Pour connaître intellectuellement, nous devons avoir recours à une représentation ; mais ce par quoi nous saisissons les choses n'est pas ce que nous saisissons d'elles.

Si les réalités du monde ne sont jamais totalement identiques à nous, il est vrai qu'elles ne sont jamais non plus totalement dissemblables par rapport à nous. De même, elles sont à la fois irréductibles et en relation les unes par rapport aux autres. L'univers est *interrelated, most variously knit* (1). Non seulement l'homme est organiquement lié aux autres organismes ; mais tous les autres organismes et lui sont en liaison, d'une part, avec le monde matériel et inorganique — et, de l'autre, avec l'Absolu dont toutes choses dépendent.

2° *L'ensemble des réalités présente des niveaux de valeur différente*. L'univers est hiérarchique. En suivant une route ascendante, notre connaissance découvre un nombre croissant de valeurs réelles ; mais, par le fait même, elle rencontre des difficultés et des obscurités nouvelles. Une plante est plus malaisée à connaître qu'un cristal, un chien qu'une plante, et Dieu qu'un homme. S'élever, c'est quitter les clartés familières. Dieu, dont l'être est inépuisable, ne peut pas être aussi clair pour moi que l'est mon chien. Il est pour nous la réalité la plus différente, la plus indépendante et celle, en même temps, qui exerce le plus d'insistance sur notre pensée (2).

(1) *E. A.*, II, 142.

(2) *E. A.*, I, 102. Cf. le début de l'épithaphe du Baron, empruntée aux Psaumes :

I was as a beast before Thee
Nevertheless I am continually with Thee
Thou holdest me fast by my right hand
Whom have I in Heaven but Thee ?

3^o *Pour connaître les valeurs, il faut se servir d'expériences successives.* Le jugement n'a pas de génération spontanée ; un donné est indispensable au progrès de l'esprit. Jamais l'homme n'est exempt de cette condition naturelle : il n'y a pas de passage discontinu entre les degrés du savoir, ni d'intuition instantanée qui ne se rattache à rien d'antérieur. Notre pensée concrète n'est jamais pure : elle est accompagnée de symboles. Elle chemine par toutes sortes de circuits et ne gagne rien à brûler les étapes. Mystérieusement, le temps mûrit quelque chose d'éternel.

Nous avons déjà vu comment von Hügel parle des « accessions » lentes et laborieuses auxquelles sont soumises ici-bas l'action et l'intelligence. Sur terre, la connaissance dépend du corps, de l'histoire, de la durée et de l'effort. L'âme a besoin des sens, même et surtout afin d'être plus pure (1). Ce qui semble n'être qu'un poids inutile et fastidieux est un facteur providentiel d'élan intérieur. Une impureté corporelle peut être supprimée d'un seul coup ; mais que de patience et de tact il faut pour purifier une âme, pour la mener à travers les réalités provisoires et individuelles jusqu'à la personnalité et jusqu'à l'ordre divin dont elle ne ressent pas directement l'attrait ! C'est par mille petites choses très humbles que Dieu condescend à se manifester. Il nous faut pour Le découvrir, et pour nous découvrir en Lui, les humiliations de la matière. Et la sagesse du plan créateur respecte ainsi notre liberté terrestre : si le but de la vie était connu d'emblée intégralement, si l'obscurité n'était pas nécessaire, nous verrions déjà le ciel et nous ne pourrions songer à autre chose (2).

Cette doctrine profonde de l'accession — dont on devine les conséquences religieuses et mystiques — doit

(1) *M. E.*, II, 114 ; *E. A.*, II, 106, 246.

(2) C'est, du moins, l'opinion de sainte Catherine de Gênes (*M. E.*, I, 271-272).

être bien comprise. De ce que nous ne pouvons pas connaître Dieu sans connaître d'abord le monde sensible et sans nous appuyer sur lui, on ne saurait conclure que l'existence de Dieu dépend de l'existence du monde sensible ou est inséparable d'elle. Ce serait un restant d'idéalisme que von Hügel reproche à Pringle-Pattison : l'*ordo cognoscendi* n'est pas l'*ordo essendi* (1).

Nous réagissons devant un homme de tout autre manière que devant une pierre. La plénitude de la réalité que nous contemplons donne à notre propre existence une valeur et un développement nouveaux. Quand nous nous élevons des sens à l'âme, et de l'âme à Dieu, les stimulations se font de plus en plus objectives et fécondes, non seulement à cause de l'excellence croissante de l'objet, mais encore parce que nous sauvons et transformons les conditions de notre vie élémentaire dans l'épanouissement de notre conscience supérieure. Vivre en Dieu, c'est ainsi achever le travail déjà ébauché par la nature et collaborer au grand rassemblement définitif de la création en son Créateur.

4^o *Le réalisme de la perception n'exclut le témoignage d'aucune faculté psychologique.* « Cette aperception (*awareness*) spontanée des autres réalités par moi-même, la réalité homme, contient toujours dès le début, à la fois la matière et la forme, et la connaissance sensible, la raison, le sentiment, la volition, tous plus ou moins en acte » (2). La pensée discursive (et, plus généralement, la pensée symbolique) n'est pas à dédaigner : c'est elle qui donne à l'expérience la possibilité d'être communiquée, prolongée et utilisée. Sans la solidité du discours, l'intuition ne se fixe pas. L'intelligence a pour le réel une affinité que Bergson n'a pas assez remarquée, selon Von Hügel. L'ordre du discours reflète quelque chose d'ob-

(1) *E. A.*, II, 149.

(2) *E. A.*, I, 68.

jectif : les relations stables des choses. L'intelligence est braquée sur certains aspects du réel ; elle est faite pour eux et elle n'existe pas sans eux. Ici encore, le réalisme rend compte de l'accord entre l'esprit et la nature sans faire appel à l'harmonie préétablie ou aux autres expédients bizarres de l'idéalisme.

L'intuition d'une présence immédiate est le type de la connaissance parfaite. Et l'expérience ne nous en est certes pas totalement refusée ici-bas. Le réalisme de l'intuition est au point de départ comme au point d'arrivée de toute expérience philosophique. Notre connaissance est bien plus large et plus profonde que notre science. Elle n'est pas enfermée dans les limites que lui assignent Comte ou Kant. Au delà des sens et du raisonnement, bien que ce soit à travers eux et en solidarité avec eux, nous touchons à un absolu.

Ajoutons que l'intuition est une amitié : elle respecte et aime son objet. Ainsi, s'agit-il de la perception d'autrui ? L'axiome scolastique reste vrai ; *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Et la mesure de la réception, alors surtout, est celle de l'amour. « Je crois, pour ma part, que lorsque nous aimons, nous possédons ou nous pouvons développer un instinct et une intuition directs en de tels sujets » (1). Intuition, sympathie, activité se rejoignent aux sommets de l'intelligence. Dieu, écrit von Hügel à un ami, « nous a faits pour qu'en un certain sens nous puissions le faire — dans et pour nos esprits et nos volontés » (2). Or, la vraie métaphysique de l'amour, c'est le réalisme. Car l'amour exige la distinction des amants. Et Dieu qui est la réalité la plus digne d'être aimée est aussi la plus indépendante de notre connaissance (3).

(1) *E. A.*, I, 101.

(2) *S. L.*, 90.

(3) *Cf. E. A.*, I, 195. Aussi la vie mystique implique-t-elle un réalisme supérieur.

5° *L'objet de la connaissance immédiate, comme aussi de la science, c'est la réalité individuelle ; mais la science ne peut saisir ce qui est particulier qu'avec et par ce qui est général.* Le particulier est susceptible d'être compris dans la mesure où il a une valeur universelle. Aucune unité purement individuelle et exclusive ne nous est donnée dans la connaissance : un point abstrait lui-même est encore l'intersection de deux lignes, mais l'universel n'a de signification que s'il inclut le particulier. D'un autre côté, la nature n'est connue que par son histoire ; mais ses événements ne sont scientifiques que grâce à des causes, à des lois, à des fins.

La vie nous impose la constatation des secours mutuels que se rendent ainsi l'intuition et le discours, le sujet et l'objet, l'Eternité et le temps. Mais dans ce qui paraît un jeu paradoxal de concepts, il y a une expérience que les concepts ne peuvent épuiser et qui seule importe en définitive. Le réalisme critique n'est pas une apologie de la perception brute : il va au réel et à l'immédiat beaucoup plus qu'il n'en part.

La philosophie de la connaissance, telle que nous venons de la résumer, n'exclut rien. C'est un réalisme d'êtres vivants et spirituels plutôt qu'un réalisme de catégories et d'idées. Il y a en elle une dialectique de la relation qui fait songer, en dépit qu'on en ait, à Herbart, ou aux hegelien. Mais il y a surtout une anticipation remarquable d'Alexander et de Whitehead : même opposition aux artifices kantien, même besoin d'une philosophie du contact, amical ou hostile. Le monde est rempli de présences et d'interactions. De toutes parts, notre esprit reçoit des données dont l'origine n'est et ne peut pas être purement subjective ; il est immergé dans un système d'échanges concrets. Et la variété du monde n'est pas un désordre : c'est l'inclusion d'êtres inégaux dans un système commun. Par la connaissance, d'in-

cessantes occasions d'enrichissement s'offrent ou plutôt s'imposent à notre choix. Nous surgissons de la nature pour conquérir le monde extérieur, où nous pénétrons seuls, bien que d'autres puissent nous aider à l'approcher. Il serait plus reposant de rester au niveau des ensembles familiers, bien adaptés à nos mesures habituelles. Mais l'attrait d'une Réalité absolue, qui a saisi l'humanité, ne la quittera plus. La multiplicité du monde est orientée vers un ordre qui est l'Unique, l'irremplaçable. Le dilemme de la connaissance est en définitive de monter vers Lui ou de périr. Et c'est par conséquent encore un dilemme moral.

II. — LES RÈGLES MORALES

Von Hügel distingue toujours avec soin l'ordre de la nature et celui de la grâce. Sa description de la morale chrétienne se rattache à sa conception de l'amour mystique et sera exposée plus bas. Nous nous bornerons ici à analyser ce qu'il appelle « la morale de ce monde ».

L'appétit naturel qui porte l'homme vers le Bien ne provoque pas simplement la recherche du confortable, mais avant tout celle du convenable, et, exceptionnellement, celle de l'héroïque. Dans les élans de la conscience, il y a toujours l'appel d'une perfection qui est en contraste avec ce que nous faisons et avec ce que nous sommes. Toujours, par conséquent, la morale fait une place au surhumain. Elle n'est pas un exercice subjectif ; mais, comme la connaissance, elle se heurte à un objet, et cet objet a une solidité éternelle (1). C'est la présence d'une donnée immuable qui fournit un but à l'activité. Aussi l'élément le plus caractéristique de la vie juste n'est-il pas la forme de l'obligation, mais le contenu inamovible du Bien. Von Hügel, avec une complaisance peut-être gratuite, croit retrouver l'équivalent de ces

(1) *E. A.*, I, 189.

idées dans la distinction de Troeltsch entre les *règles subjectives* et les *valeurs objectives*. Aux premières, on rapporte les vertus de pondération, de courage, de bienveillance. Mais les secondes indiquent les causes et les fins de l'ascèse, c'est-à-dire la famille, la société, l'art et toutes les grandes réalités dont l'ordre idéal se révèle progressivement et se précise au cours des siècles.

Entre la morale des valeurs et la religion, il y a évidemment une solidarité : impossible de rompre leur alliance naturelle. Cependant l'une se distingue de l'autre (1). La morale est directement occupée à déterminer l'*oughtness* des valeurs, tandis que la religion affirme avant tout leur *is-ness*.

Et ici encore, nous devons reconnaître la priorité de l'Existence absolue sur la pensée humaine : c'est l'*Isness* qui précède l'*Oughtness*. Dans son ouvrage posthume, von Hügel semble cependant avoir accentué davantage le caractère original de la morale. A tous les niveaux du moi, dit-il, on constate la présence d'une forme de vie morale ; mais nulle part ce qui doit être ne déduit ou ne dérive de ce qui est déjà (2). Cette idée est surtout dirigée contre les partisans de l'empirisme ; car, par ailleurs, il nous est dit que le sens du bien moral est en affinité avec celui de l'*Isness* religieux.

Le Baron se souvient que, pour sa part, il connut dans son enfance le sentiment religieux avant le sentiment moral. Le retard avec lequel s'éveilla en lui de manière explicite une inquiétude morale, provient, pense-t-il, du retard même avec lequel se développe le réseau complexe des relations sociales dans la vie de l'individu humain. C'est la conscience claire des solidarités sociales qui est l'occasion d'agir généreusement et cette conscience

(1) Ce lien est plus intime que celui de la religion et de la philosophie : mais il est moins intime que celui de l'élément mystique et de l'élément institutionnel, dans la religion. *M. E.*, II, 272.

(2) *R. G.*, 70.

n'existe pas chez le jeune enfant. En outre, l'innocence du premier âge, la promptitude à acquérir le sens de l'adoration (quand le milieu familial et la civilisation sont catholiques), tout cela explique que les préoccupations morales soient stimulées moins vite que le sentiment du beau et la croyance au divin (1).

Mais la religion annonce et façonne sans cesse un idéal éthique. Celui-ci ne s'émancipe jamais entièrement de la tutelle des croyances. Bien des hommes croient agir en vertu de principes laïques ou athées, qui, à leur insu, sont dans l'axe des croyances théistes et même chrétiennes. En réalité, ils ont reçu le bénéfice d'un héritage religieux. L'autonomie de la morale à notre époque ne peut faire oublier cette osmose dont l'histoire nous montre l'inévitable et bienfaisante réalité. La morale qui semble motiver les actions par elle-même, reçoit son contenu et son impulsion d'une foi religieuse (2).

Ce qui est vrai, c'est que les règles de la morale naturelle tendent à se constituer en système clos, dans un équilibre bien stable. Il suffit de songer à Bentham ou à Confucius pour comprendre le peu de place que tient alors l'inquiétude de Dieu dans le code de la sagesse païenne. Sur le plan où elle est, la morale naturelle rend les plus grands services et est excellente. Elle est faite pour adapter les exigences de l'individu à celles de l'espèce humaine et de la société. Mais son horizon n'est pas l'héroïsme. Elle est bornée, elle ignore la disproportion. Un chrétien n'a aucune raison de la tourner en ridicule ou de la déprécier, mais il ne peut pas s'en contenter (3).

(1) *R. G.*, 77-83. En revanche, une certaine conscience esthétique accompagne ou précède nécessairement toute vie religieuse profonde. *Ibid.*, 95.

(2) En revanche, von Hügel signale que des personnes très religieuses par leurs croyances agissent parfois sans leurs convictions ou contrairement à elles. L'homme est plein de contradictions qui rendent les classifications bien malaisées. Ce qui compte, c'est ce que l'on pense en réalité, et non ce qu'on s'imaginerait penser.

(3) *E. A.*, I, 89.

On a soutenu que le corps est à l'origine de tout péché. Les transformistes, par exemple, expliquent le présence du mal en nous par l'ascendance de la bête. C'est une idée que ne partage pas von Hügel. Le mal n'a pas une généalogie aussi simple. La gloutonnerie et l'impureté sont peut-être les plus vils des péchés ; ce ne sont pas les plus graves (1). Car la faute essentielle, c'est l'orgueil égoïste de la conscience. Etre vertueux ne consiste pas seulement à dominer des impulsions ataviques et sensuelles, mais à affiner humblement son âme. Puisque toute chute ne vient pas de la concupiscence charnelle, les vertus les plus belles sont autre chose qu'une maîtrise du corps. Elles procèdent de la partie spirituelle de notre moi ; ce sont les vrais joyaux de la vie morale ; ainsi, cette humilité ou plutôt, cette absence d'infatuation qu'on peut nommer la *creatureliness*, d'un mot joliment expressif, signifiant que nous avons en Dieu et en son vaste univers à trouver la joie d'être dans notre *home*, à la place qui nous revient. Et que dire de l'amour prévenant, de la fidélité du cœur, de la sérénité dans la souffrance ? Sur ce thème, les *Essays and Addresses*, ont des pages ravissantes (2). Toutes ces fleurs délicates de l'âme sont l'expression de la foi aimante en un Dieu qui est l'origine et le terme de notre être et qui nous donne le goût même de nous abandonner à Lui.

L'appel de Dieu attriste le Moi inférieur, jaloux et centré sur lui-même. Aucun plan de notre personnalité n'est certes mauvais en soi : le mal radical dont parle Kant n'est pas la conscience sensible même. Mais nous portons tous en nous une jalousie instinctive pour ce

(1) *E. A.*, I, 10. La malice de l'acte sensuel vient surtout de ce qu'il provoque un « immense impoverishment » de l'horizon psychologique.

Vouloir ne considérer en l'homme que l'instinct de la chair, comme les psychanalistes, est une manie déplorable. *R. G.*, 129.

(2) *E. A.*, II, 159 et suiv.

qui nous dépasse. Epanouir nos tendances bonnes, c'est décevoir et rendre envieux ce qu'il y a de bas dans notre cœur. La nature se ferme au voisinage de la grâce.

Et cependant la nature a l'obscur pressentiment de la grâce. L'héroïsme est, pour ainsi parler, dans le halo de la morale terrestre. Et celle-ci n'est pas abolie par la grâce : pour devenir chrétien, il faut rester vraiment un homme. La vie surnaturelle ne s'insère parfaitement que dans une âme saine. Mais la morale de ce monde, qui est bonne, n'a pas coutume de regarder très haut : « ... la propreté du corps, l'honnêteté dans l'achat et la vente, la soumission à la police et le paiement de l'impôt à l'Etat, une bonne dose de courage à la guerre aussi — ceci et d'autres qualités semblables, avec un sentiment obscur de Dieu, — le Dieu de l'honnêteté — dans l'arrière-plan » (1), voilà l'idéal spirituel auquel est parvenue la nature humaine quand elle est laissée à ses seules forces. C'est bien un système d'obligations orienté vers ce bas-monde. Un vague espoir de survie et de rétribution, une vague affirmation de l'Absolu divin : tels sont les éléments auxquels se réduit alors la conscience de l'au-delà et du monde invisible. Ce sont les exigences de la foi qui donneront en revanche à l'activité morale son ampleur et sa qualité définitives.

III. — LE PROBLÈME RELIGIEUX

La religion n'est pas un moyen mais une fin : la fin qui réunit et qui respecte toutes les autres. Son caractère essentiel, celui sur lequel von Hügel ne s'est jamais lassé

(1) *E. A.*, I, 182. A rapprocher de ce que dit Bergson sur la morale de la société close. Au lieu d'opposer la pression sociale à l'aspiration mystique, von Hügel parle de la nature et de la grâce ; mais c'est pour désigner en somme les « deux sources de la morale et de la religion ».

de revenir, c'est qu'elle est l'affirmation d'une Réalité, d'une *Is-ness* qui est également *Otherness*. Elle nous met au contact d'une transcendance, par le sentiment d'une différence. Ceci n'est pas une théorie, mais un fait immédiat pour toute expérience humaine soucieuse d'analyse exacte. Ce n'est pas une hypothèse, mais une assertion inévitable. A l'encontre de beaucoup de ses amis, von Hügel n'a jamais cherché à déformer la psychologie de la croyance sous prétexte de mettre en évidence l'activité subjective. Il se méfie des systèmes, quels qu'ils soient. Avant tout, il veut faire la phénoménologie précise du fait religieux ; et dès l'abord, il constate que la religion s'écroule si elle n'est pas dominée par une transcendance divine, si elle se réduit à une imagerie subjective ou à un recueil d'exhortations morales (1). Il contribue à coup sûr très efficacement à ruiner les théologies falotes qui supprimaient de l'acte religieux toute orientation ontologique. Personne n'a répété autant que lui, à une époque où il était méritoire de le faire, que le fait religieux est une donnée (*givenness*) et non une construction de la conscience. Il est tout disposé à accueillir une certaine méthode d'immanence mais à condition qu'on accepte franchement la propriété essentielle du fait religieux dans la perspective réaliste. Il faisait front de la sorte à presque tous ses contemporains : à un Natorp, à un Guyau, à un Croce.

Et c'est pour marquer d'un mot presque excessif sa position dans le procès du subjectivisme, qu'il regardait toute religion comme une *révélation*. La religion naturelle elle-même implique un élément surhumain (2) ; par défi-

(1) *E. L.*, XVII, 187.

(2) *E. A.*, I, 188 ; II, 55. Pour rendre plus saisissante l'idée de transcendance, von Hügel emploie des expressions incisives et intraduisibles : *ultimacy*, *otherness*, *over-againstness*, *otherworldliness*. A d'autres moments, il désigne Dieu par ses attributs ontologiques : *the Reality*, *Abidingness*, *Simultaneity*. Et enfin il parle souvent de la *Prevenience* divine. Cf. *E. L.*, 160.

nition, elle traverse l'homme pour aller à Dieu. Supprimer en elle le besoin d'absolu ontologique, c'est anéantir le sentiment religieux lui-même. Déjà dans la perception sensible, il est vain de prétendre réduire l'objet extérieur aux états subjectifs de la conscience : d'emblée, il faut bien constater que quelque chose d'autre que nous-même existe. Comment en serait-il autrement quand il s'agit du monde transcendant auquel notre conscience est suspendue ? « L'altérité » ne se déduit pas ; elle n'est pas le résultat d'une projection savante. Plus que toute autre, l'altérité divine est distincte de nous, elle dont la richesse éblouissante est sans commune mesure avec nos pâles individualités.

Qu'il y ait dans le commerce des réalités invisibles une occasion de progrès pour nous et un moyen d'accession sûre à l'Absolu, von Hügel n'en doute pas. Mais il nous en a déjà averti : toutes choses ici s'accomplissent dans une pénombre mystérieuse. Il croit que la lumière luit dans les ténèbres et c'est au sein des ténèbres qu'il n'hésite pas à aller la chercher. La fécondité de l'expérience religieuse, son influence salutaire sur l'homme sont tenues par lui pour difficilement mais réellement vérifiables. Avec les mystiques et les poètes, il tente d'échafauder une philosophie de l'âme obscure, et c'est peut-être ce qu'il y a de plus remarquable dans son attitude intellectuelle. Pour la plupart des métaphysiciens modernes, la vérité s'obtient en bâtissant un système dans le milieu translucide des abstractions. Pour lui, au contraire, il faut prendre l'expérience intégrale, avec son contenu qualificatif et ne pas s'étonner qu'un accroissement de clarté s'accompagne d'un accroissement de ténèbres. Toute conquête élargit les frontières de l'inconnu ; toute solution entraîne de nouvelles questions.

Ce qui pour certains esprits est souvent regardé comme un obstacle à la croyance, devient pour von Hügel sinon

un argument en faveur de la foi, du moins un stimulant de la recherche intellectuelle. Dieu apaise la raison, mais il ne la repose pas ; les convictions du croyant multiplient les zones de recherche et les espoirs d'expérience.

Ainsi s'explique le fait paradoxal que von Hügel ait toujours opté avec une âme très sereine pour une foi à laquelle il aurait su opposer des objections plus fortes que celles de bien des incroyants. Très honnêtement, il énumère de façon objective les principaux griefs qu'on peut adresser à la religion. Loin d'être une introduction au monde absolu, celle-ci pourrait passer pour l'illusion même. Elle paraît surannée et agonisante, viciée par des contradictions perpétuelles ou par des restes de mentalité primitive. L'homme est un être fini ; de ce point de vue encore, il semble irrationnel de croire à une révélation transcendante de l'être infini. Et puis, la rigueur des lois naturelles n'est-elle pas incompatible avec l'hypothèse de la personnalité divine ou de la création ou, *a fortiori*, avec le miracle ? Enfin les croyances religieuses sont barbares ; elles entravent parfois l'essor de la science et de l'art ; elles empêchent le progrès social. La religion tend à ignorer de parti pris tout ce qui n'est pas elle, à moins qu'elle ne prétende gouverner de manière tyrannique toutes les formes d'activité humaine. Et ce second abus est pire encore que le premier (1).

Telles sont les difficultés que l'auteur analyse avec une chirurgie courageuse. Il n'a pas de peine à montrer quelles sont leurs proportions exactes. Si intéressantes qu'elles soient à certains égards, les objections précitées ne peuvent rien contre le fait de la transcendance. L'idée du sacré domine le litige et échappe à la réfutation. Sa force profonde ne vient pas de l'illusion ou de la malice humaines, mais du sentiment de notre imperfection ontologique. Une religion purement immanente est

(1) Cf. *M. E.*, I, 46, 71.

intolérable et vide. Il faut à l'inquiétude humaine la présence du Nécessaire et du Parfait. Quelque chose nous dépasse, qui est adorable et unique et qui se suffit à soi-même : c'est une constatation immédiate qui nous l'apprend, et non pas une déduction. *Nous sommes une contingence radicale*, et la requête expérimentale de la foi, c'est l'actualité d'une perfection réelle. Ce fait demeure immuable après les objections comme un rocher après la tempête.

Si l'on n'en tient pas compte, comment concevoir que l'homme ait un sens si aigu, si permanent, souvent si pénible, de la présence d'un être transcendant ? Aucune explication subjectiviste n'a été donnée « qui ne défigure pas tôt ou tard les données mêmes ou qui ne se dérobe pas à la tâche d'expliquer leur immense force dynamique. Mais ceci nous entraîne aussitôt des sables mouvants de la religion comme illusion au roc de la religion comme témoin et véhicule de réalité » (1).

Laissons-nous donc introduire à un autre monde. La religion est le guide qui nous y conduit : telle est sa fonction propre, qui la distingue des autres activités humaines et qui lui confère une autonomie croissante dans l'histoire de la culture. Elle a pour charge principale de nous renseigner sur un monde éternel. La religion n'est donc pas simplement ce qui sauve les valeurs humaines de leur tendance à la dissolution et à l'anéantissement. Définir la religion par la conservation des valeurs, c'est la laisser au niveau du monde humain, — et oublier, d'ailleurs, que les formes d'adoration primitives sont très loin d'une idée aussi réfléchie et abstraite (2).

Aussi le progrès de l'idéal religieux consiste-t-il surtout en un meilleur discernement de la transcendance. Il ne s'agit pas, comme se l'imaginent les esprits superficiels, de remplacer en elle des pièces prétendues mauvaises

(1) *E. A.*, I, 41 ; cf. *E. L.*, 241.

(2) *R. G.*, 89.

par des pièces bonnes, mais d'extraire et d'épurer une structure de vérités éternelles trop souvent recouvertes par des éléments étrangers. La conquête de l'au-delà n'est pas une succession d'épisodes discontinus ; c'est la lente reconnaissance explicite d'un ensemble de déterminations absolues. Tant qu'on n'a pas saisi la constance de l'aimantation spirituelle, on peut mettre en doute l'universalité ou la fécondité morale du fait religieux dans l'histoire. Mais une fois que le travail caché et l'action du germe mystérieux sont reconnus, aucune hésitation n'est plus possible : on voit la bienfaisance de la religion en même temps qu'on reconnaît la légitimité de son caractère dogmatique.

Au fur et à mesure que la *Wesen* religieuse se précise, un autre progrès s'accomplit : on s'aperçoit que la religion même doit garantir la dignité des formes profanes de l'activité humaine. La foi est un élan de toute l'âme et cependant elle n'est pas la seule réponse de l'homme à Dieu. Elle exige que les occupations ordinaires de l'existence aient un fondement valide et répondent à une volonté du Créateur. Elle est engagée par son mouvement même à respecter tout en incluant tout. A chaque forme de l'action, elle attribue un ordre définitif et elle laisse une autonomie légitime (1). Elle est ce qu'il y a de plus important, à la condition qu'elle ne veuille pas être toutes choses. Car enfin, les autres formes d'activité sont avec évidence quelque chose aussi. Le véritable esprit religieux ne simplifie pas le monde et ne prétend pas apporter un secret ou un remède qui dispensent de vivre et de penser ; mais il donne au monde sa signification dernière et son harmonie (2).

Pour affirmer la réalité du transcendant, la religion exige une histoire, un contexte institutionnel. Elle fait au corps et au devenir leur part. Elle le fait socialement

(1) Cf. *E. A.*, I, 24 ; II, 59.

(2) *M. E.*, I, 47 ; cf. *E. L.*, 380.

et non pas seulement pour chaque individu. Une religion qui se désintéresse de ces conditions vitales et qui prétend nous plonger dans l'immensité divine sans préparation ni intermédiaires, n'est biologiquement pas possible. L'exemple des Quakers prouve qu'elle ne peut croître dans les masses humaines. Elle laisse de côté toute une moitié de nous-même par crainte de profaner Dieu, alors qu'en réalité la matière joue un rôle dans le plan de Dieu. L'esprit puritain n'est pas seulement chimérique et dangereux ; il finit encore, — si imprévu que cela paraisse — par éluder le mystère de la Croix. Le sacrifice vivifiant par excellence, celui de l'insertion et de la fixation dans une église, lui est impraticable. Il ignore le drame salutaire de la tradition et de l'individu. « En toute offre et en tout acquiescement d'une âme à une autre, et par une autre, il y a un élément de générosité et de mort qui est de la plus noble espèce. Il est clair que cet élément est reconnu et encouragé pleinement non par les religions abstractives et purement spirituelles, mais par les Eglises incorporantes, historico-institutionnelles, et incarnatives » (1).

L'Omniprésence de Dieu n'est pas pensable sans un contraste. L'idée d'éternité s'évanouit si nous ne pouvons pas l'opposer à la succession. Nous avons besoin de notre passé pour nous aviser d'une présence. De même, le monde invisible ne serait rien pour nous si notre représentation ne disposait pas du corps et de l'espace comme d'une sorte d'écran où se dessine et où se fixe le jugement. C'est pourquoi il n'y a pas de religion transcendante sans un élément historique et sans institutions (2).

(1) *E. A.*, II, 88 ; cf. I, 266. C'est une tâche ingrate de traduire von Hügel. Dois-je m'excuser de laisser à mes transpositions françaises (et parfois à mes commentaires) l'aspect rocailleux ou compliqué du texte original ?

(2) D'ores et déjà, apparaît la convenance de l'institution des sacrements par rapport à notre condition humaine.

Certes, en disant que la perception implique un passé et une mémoire, on ne dit pas tout à fait qu'elle implique un corps. Les deux affirmations ne sont pas équivalentes. Le passé est mort et comme détaché du présent : il n'en est pas de même pour le corps. Mais l'une et l'autre de ces notions servent à définir l'Eternité spirituelle.

Le présent est plus actuel dans le passé que le passé ne l'est encore dans le présent. C'est une remarque qui prend tout son sens quand on songe au caractère simultanée de la vie éternelle : la présence ou la co-présence sont ce qu'il y a de plus réel. On doit reconnaître d'ailleurs qu'une partie de notre passé est toujours engagée dans notre présent et influe sur notre action soit par une impulsion motrice soit par le souvenir qualitatif que nous en avons (1). Le processus de la durée n'est donc pas un changement pur, un défilé d'états en extériorité réciproque ; une mémoire continue est indispensable à la formation et au développement de la conscience personnelle. Par la durée, on peut accéder analogiquement à l'Eternel : c'est en ce sens que la religion s'enracine dans le temps pour nous découvrir le maximum de ce que nous pouvons saisir des réalités immuables.

Ayant forme d'institution, la religion ne peut qu'être sociale (2). Autant que Durkheim, von Hügel insiste sur l'importance de la communauté dans la vie des religions. Mais il l'entend d'une autre manière que ne le fait Durkheim : d'abord et avant tout, la religion est une société de l'âme avec Dieu et un soutien de l'âme par Dieu. Ensuite,

(1) *E. A.*, II, 27, 64.

(2) Répétons que les éléments de la belle théorie d'Hauriou sur l'institution pourraient être glanés sans trop de peine dans l'œuvre de Hügel. Celui-ci reconnaît, avec le droit germanique, l'existence de personnes collectives. Il leur attribue même, une finalité supérieure aux idées. Une communauté humaine doit s'achever en personne de personnes : telle est du moins la vocation de l'Église.

Pour une analyse plus explicite, ce n'est pas seulement à Hauriou qu'il faudrait recourir, c'est à Max Scheler.

c'est une société d'âmes pour Dieu : un rassemblement de personnalités dans l'unité d'un groupe qui se développe organiquement par la durée. Pour aller à Dieu, l'individu reçoit l'influence d'autrui ; il est orienté par une tradition et par un milieu, en même temps que par la prière et par la générosité de sa vie personnelle.

Reste à savoir quel Dieu nous pouvons atteindre par les seules forces de la nature. Bien que le théïsme soit souvent dans l'histoire un résidu laïcisé de la foi chrétienne, la raison à elle seule peut aboutir en ce domaine à des certitudes directes. On peut établir philosophiquement non seulement l'existence de Dieu, mais même sa nature personnelle, ou plutôt supra-personnelle. Sans doute la réflexion métaphysique arrive-t-elle à l'idée d'une Force qui organise le monde, plus aisément qu'à l'idée d'un Organisateur proprement dit. Mais l'objection moderne selon laquelle l'infini et la personnalité seraient des attributs incompatibles est vraiment étrange. Ceux qui la font obéissent bien plus que leurs adversaires à des préjugés anthropomorphiques : de ce que nos consciences humaines sont finies, ils concluent que toute conscience doit l'être. N'est-il pas plus juste de penser que si la personnalité est ce que nous connaissons de plus digne au monde, elle existe en Dieu plus et mieux qu'en nous ? C'est parce que nous sommes limités que nous sommes semi-conscients ; comme l'enseigne Lotze, l'Etre infini a seul la personnalité parfaite. Si Dieu est, Il est éternellement en éveil (1).

Le Dieu de la nature n'est pas un Etre borné et facilement pénétrable. Mais ce n'est pas non plus une Pensée

(1) *E. A.*, I, 50. L'enseignement de Hegel est supérieur à celui d'Aristote à propos de la personnalité divine (*E. L.*, 201). Cependant il ne faut pas attendre trop de précisions de la part des philosophes en général, sur la nature de l'Absolu qui se présente à la conscience : c'est la religion positive qui renseigne davantage (*E. L.*, 155).

inaccessible, qui se dérobe jalousement au regard. Comme Pringle Pattison, dont il a longtemps médité les écrits, Hügel accepte l'idée qu'il y a toujours de l'inconnu, du *not yet known* ; mais il repousse l'agnosticisme proprement dit : rien n'est *inherently unknowable*. N'est-il pas absurde en effet de supposer que le monde cache Dieu ? Comment connaîtrions-nous Dieu sinon par ses œuvres, c'est-à-dire par ses manifestations ? La grandeur de Dieu, Hügel s'applique minutieusement à en découvrir les traces dans les méandres de l'histoire universelle. S'il se sépare de Pringle-Pattison, c'est pour proclamer que le Seigneur est indépendant de la création. Car il pense que le monde n'est pas la fin de Dieu et le dogme chrétien confirme à cet égard sa certitude philosophique (1).

(1) *E. A.*, II, 145 et suiv. La création n'est pas une émanation nécessaire, un *automatic overflowing*, mais un acte libre (*E. L.*, 84, 98), et une sorte d'aliénation aimante. Au moins quand il s'agit d'une créature spirituelle, Dieu se limite, pour ainsi parler, d'une manière mystérieuse. « God wanted to give them relative independence and quasi-absolute worth. » (Lettre citée par M. D. PETRE, *V. H. and the great Quest*, dans : *Modern Churchman*, Dec. 1931, p. 479). La création est une générosité providentielle.

On peut remarquer, après saint Augustin, que les difficultés relatives à un commencement du monde créé s'atténuent si l'on admet que le temps existe dans et avec la créature (*E. A.*, I, 49, 93). En outre, un espace ou un temps sans limites ne seraient encore que des créatures, malgré l'infini dont ils seraient affectés. (*R. G.*, 57).

CHAPITRE IV

LE CHRISTIANISME

I. — NATURE ET SURNATURE

La mentalité moderne a une triple origine : la Grèce nous a légué un besoin de richesse intellectuelle et d'harmonie logique ; le christianisme nous a révélé la valeur de la personnalité et nous a donné le sens du mystère spirituel ; enfin la science positive nous a appris à observer les faits et à y reconnaître un réseau de relations constantes. Ces trois forces de la civilisation occidentale sont en rivalité presque inévitable et tendent soit à se séparer complètement soit à se combattre sans merci. Toutefois, un homme complet est celui qui réussit à les rendre harmonieuses et à les unir dans une collaboration pacifique. Car chacune se perd en s'isolant, et, malgré les apparences, l'affaiblissement de l'une finit par être nuisible aux deux autres (1).

Une personnalité profonde est donc toujours le résultat d'une sorte de brassage intérieur grâce auquel plusieurs influences très diverses se mêlent et s'unifient dans une synthèse coûteuse. Les apports de la nature et ceux de la grâce se sont fondus ainsi au cours des siècles et leur osmose réciproque est indispensable au salut de la civilisation moderne. Von Hügel, en bon géologue qu'il est toujours demeuré, compare la formation de la culture chrétienne à celle d'un terrain métamorphique : le

(1) *M. E.* I, 48.

passage de la grâce dans la nature a transformé intimement celle-ci et a fait apparaître un idéal nouveau d'humanité. Le christianisme ne se superpose pas à la nature humaine comme un sédiment qui recouvre une roche primitive ; il ne s'impose pas non plus par une sorte d'irruption violente et de contrainte ; mais il pénètre, il transmue peu à peu notre fond humain au contact de l'influx divin.

Aux premiers siècles de l'ère chrétienne, la théologie n'avait pas pris conscience de la différence exacte entre la nature et la grâce. Les Pères parlent volontiers d'une loi naturelle dont l'Evangile ne serait que la partie la plus parfaite : ils semblent considérer la nature comme entièrement bonne, bien qu'elle soit incomplète et ne nous révèle pas tout l'ordre divin. D'autres fois, il est vrai, ils brisent les ponts : la Rédemption succéderait à un état de corruption, et l'homme laissé à ses seules forces ne serait qu'un pécheur. Ces vues si différentes répondaient chacune à quelque chose de vrai : l'histoire religieuse du monde est faite à la fois de continuité et de contraste. Mais une théorie précise manquait. C'est à l'âge d'or de la spéculation religieuse, avec saint Thomas d'Aquin, que les idées devaient prendre une forme définitive. Depuis lors, les philosophes ont négligé la tradition médiévale. Il est urgent qu'ils y reviennent (1).

Le bien de la nature et celui de la surnature ne diffèrent pas seulement en degré : ce sont deux *espèces* distinctes d'excellence. Un seul et même Dieu opère en nous doublement ; le plan de la grâce est parfait, mais celui de la nature est nécessaire et il n'est pas entièrement faussé par la chute originelle (2). « Nous reconnaissons ainsi

(1) E. A. ; I, XIV ; II, 218-219. Le rôle de saint Augustin n'est pas ignoré de von Hügel ; mais c'est au Docteur angélique que revient la gloire d'avoir achevé la théologie de la grâce.

(2) M. Lester-Garland prétend que le dogme du péché originel fut assimilé par le Baron à un postulat théologique ; il serait tout à

dans la vie actuelle de l'homme une polarité, une tension, une friction, une chose au travail dans ce qui en est nettement une autre, — comme la levure dans la pâte, comme le sel dans la viande, comme les polypes coralligènes et l'ensemble des bancs de corail dans l'immense océan, — un océan qui est si différent d'eux-mêmes » (1).

Le Dieu de la nature est l'obscur *background* de l'existence universelle ; sa volonté se manifeste par les obligations éthico-sociales. Le Dieu de la grâce est intimement présent en nous ; il est Père et Rédempteur : nous sommes associés à sa connaissance et à son amour. Et pourtant, c'est le même Etre éternel que nous approchons par ces deux chemins dissemblables ; c'est Lui qui fraie notre route et qui attire l'homme par ce double 'mouvement en s'aidant pour ainsi parler Lui-même, et en préparant ou en achevant sur un plan ce qu'il accomplit sur un autre. Par les meilleures tendances de la nature innocente, Dieu ébauche et rend possible la foi surnaturelle.

L'incorporation d'éléments humains à l'Ecriture

fait dépourvu de garanties expérimentales. C'est, je crois, déformer un peu l'idée. Sans doute lit-on dans *M. E.*, II, 380, que la croyance à la faute d'Adam et l'attente de la parousie ont cessé toutes deux d'être, pour la plupart des âmes modernes, le stimulant principal de la foi. Sans doute encore von Hügel estime-t-il que le récit biblique n'est pas susceptible de contrôle historique et semble même, en apparence, aller à l'encontre des résultats de l'anthropologie, pour laquelle l'homme primitif devait avoir un niveau de pensée et de vertu assez peu élevé. L'homme paraît être parti d'en bas et non d'en haut, surtout dans l'hypothèse transformiste : c'est à cet égard que le dogme de la chute peut être appelé un postulat de la théologie (*M. E.*, II, 299).

Mais ce postulat est une conclusion rationnelle appuyée sur le fait de la Rédemption. Et il trouve dans notre expérience psychologique de précieuses confirmations. Car sans cesse nous avons à remonter un courant d'hostilité à la grâce et de désordre spirituel. *Ce n'est pas seulement un atavisme bestial dont nous avons à nous libérer ; c'est encore et surtout un atavisme d'orgueil : c'est ce péché héréditaire de l'esprit qui est un fait bizarrement inexplicable dans l'hypothèse naturaliste (R. G., 17).*

(1) *E. A.*, II, 249.

Sainte et à la tradition ecclésiastique n'est pas, dans ces conditions, une raison de mettre en doute la pureté du Christianisme (1). La Révélation est une pédagogie divine. Et c'est pourquoi aussi la technique du progrès spirituel doit être prudente et nuancée. Les excès de contention ascétique sont aussi dangereux que le quiétisme. Nous devons respecter le rythme respiratoire de l'âme : *mouvement de détente*, où la nature trouve en Dieu la source de tout ce qui est sain et *homely*, car elle voit un reflet divin dans tout ce qui est beau et bon ; — *mouvement de tension*, où elle cherche le Dieu de la sur-nature, source de tout ce qui est ardent et héroïque.

La vie ainsi conçue n'a rien de monotone ni de décevant. Elle a la splendeur d'un chef-d'œuvre qui s'élabore lentement. Le Dieu du monde extérieur n'est pas brutalement opposé au Dieu du monde intérieur ; mais, à travers ces deux mondes pris ensemble, s'accomplit l'Epiphanie progressive de l'Eternel (2). Pour se faire comprendre, von Hügel multiplie les comparaisons. Tantôt c'est la métaphore d'un paysage de montagne, avec en haut sa végétation alpestre, son atmosphère vivifiante, et en bas dans la plaine, la banalité accueillante des champs et des maisons. Tantôt, il compare le rôle de la grâce à celui du grand jeu de l'orgue qui transforme dans un ensemble plus beau les sons de chaque registre particulier, et trouve pourtant en eux une correspondance spéciale (3). A mesure que l'âme s'élève, conclut-il, elle prend conscience en même temps de ses aspirations et de son impuissance à les satisfaire ; « elle a besoin de la grâce et ce besoin lui-même serait inexplicable, si la grâce n'était pas déjà là pour le provoquer. Il en est de cette soif spirituelle comme de l'autre. Sans la présence

(1) *E. A.* I., 135.

(2) *E. A.*, I, 198.

(3) *M. E.*, II, 165 ; *E. A.*, I, 285.

d'un certain sel dans la bouche, personne n'aurait envie de boire » (1).

Nous dégageons ainsi la notion que M. Blondel a appelée de son côté *l'état transnaturel*, état d'instabilité nécessaire et d'insuffisance radicale. Les dangers d'immanence sont écartés d'emblée par l'analyse de von Hügel. Car, pour lui, l'homme est un être qui vit en deux mondes, un « amphibie », relevant d'origines quasi-opposées et cependant complémentaires.

En morale, nature et grâce se distinguent comme le *homely* et l'héroïque. Mais il y a dans la nature humaine des aptitudes qui sont matériellement héroïques, sinon formellement. Et en retour, la grâce enseigne d'abord à pratiquer les vertus qui sont modestes et proportionnées à la vie ordinaire. Seulement, ce qui est exception et limite pour la nature est primordial dans la vie de la grâce et s'y transfigure. La netteté des distinctions théoriques ne supprime pas le mouvement concret des âmes. C'est parce que nous pouvons osciller du pôle sensible au pôle éternel de la réalité que nous pouvons vivre, croître, et résister aux tempêtes. Nous savons que la nature et la grâce sont en l'homme, sans pouvoir toujours déterminer avec précision ce qui revient à l'une ou à l'autre : de même, un ami ne doute pas qu'il reçoive l'influence de son ami ; et pourtant, il ne sait pas discerner le détail de ce qu'il possède en propre et de ce qui lui a été transmis (2). Fort de cette certitude globale, von Hügel ne s'attarde pas en discussions. Il considère, par exemple la question des rapports entre la grâce divine et la liberté humaine comme un pseudo-problème. Car

(1) *C. E.*, 288. La transcendance du Christianisme est conforme aux vœux mêmes de la nature ; bien que la Révélation chrétienne soit un don gratuit, sa venue dans l'humanité n'est pas semblable à celle d'un météore ; et c'est pourquoi l'objet de l'adoration ne doit pas être « a stone worshipped in a desert ». *M. E.*, I, 72.

(2) *E. L.*, 161-162.

il ne consent pas à ce que l'une limite l'autre ou soit parallèle à l'autre : la grâce n'ajoute ni ne retranche pas une quantité à la nature ; mais elle modifie la qualité du composé humain et elle *constitue* la personnalité autonome elle-même (1).

Une difficulté toutefois subsiste : celle du miracle, qui rompt en quelque sorte la continuité tranquille des croissances surnaturelles dans l'histoire humaine. Ce n'est pas l'extériorité du miracle qui embarrasse von Hügel, car il est réaliste et disposé à découvrir une valeur religieuse dans les événements. Mais la brusquerie agressive d'un fait prodigieux n'est-elle pas contraire à la méthode patiente de la révélation divine ? Aussi s'efforce-t-il de montrer dans le miracle tout le contraire d'un caprice qui détruirait la détermination des phénomènes. Le miracle est l'expérience immédiate de quelque chose d'unique dont Dieu seul peut être cause. L'action divine y affecte d'une manière saisissante le corps et le milieu matériel. Mais elle ne détruit pas la nature : elle l'assouplit et la développe. Le surnaturel, même s'il est miraculeux, a toujours pour fonction d'élever la vie à un niveau supérieur. Par lui s'affirme le caractère personnel des réalités profondes. Par ce qu'il a d'exceptionnel, le miracle dévoile ce qu'il y a *d'unique* dans le fait divin. Il est extraordinaire et inexplicable pour la nature ; mais c'est précisément en tant qu'il laisse apparaître une intention supérieure à la nature : « Ce qui est vraiment exceptionnel est... suprêmement normal » (2). Il révèle Dieu, qui est la plus concrète des réalités. En Dieu, il n'y a pas de généralité, mais l'universelle clairvoyance qui discerne chaque être particulier et l'unit à l'ensemble de tous les êtres.

Un miracle ne fait pas brèche dans la continuité des

(1) *S. L.*, 91.

(2) Cité dans *George Tyrrell's Letters*, Lond. 1920, p. 40.

choses ; car les faits scientifiques sont définis, par hypothèse, en fonction de la répétition et de la loi ; ce n'est pas à la science positive de décider, par elle-même, s'il y a miracle ou non. La nature n'a pas à juger la surnature, mais à être jugée par elle et le rôle de la science se réduit à constater l'unicité du fait. S'il y a suspension ou violation des lois expérimentales, la science ne peut rien faire d'autre qu'attendre un retour éventuel du même fait. Le point de vue de la science est de dégager des constances, de mesurer les durées, de chercher les conditions déterminantes dans l'ordre des phénomènes. Elle peut noter le caractère unique de certains événements, enregistrer ce qui est une singularité pour la connaissance sensible ; mais elle ne peut rien conclure de religieux et c'est à la théologie de décider (1).

Cette opinion se rapproche de celle qu'Edouard le Roy a soutenue dans un article célèbre des *Annales de philosophie chrétienne* et à la *Société française de philosophie*. Le miracle n'est pas une disparition de l'ordre, mais la révélation par excellence d'un ordre supérieur. Toute sa valeur vient de ce qu'il produit un contraste sensible favorable à la perception mystique (2). L'intention divine ne se manifeste pas souvent par de tels événements, d'après von Hügel : si le cadre des miracles est surnaturel, l'expression du surnaturel n'est pas toujours miraculeuse. Dieu nous associe à sa propre vie, en se servant d'ordinaire de moyens très discrets. La vie spirituelle se nourrit de silence plus que de prodiges extérieurs. Même dans les états les plus sublimes de l'union mystique, l'homme n'est pas arraché aux conditions communes de la vie

(1) *E. A.*, I, 49-58.

(2) J'interprète en ce sens *M. E.*, I, 38, où le rôle des signes extérieurs dans l'acte de foi est déclaré préliminaire et insuffisant à lui seul. Cependant la théorie n'est pas définitivement élaborée et pourrait assez bien être adaptée, par exemple, à la conception de M. Blondel, moyennant quelques retouches légères.

terrestre : il garde un corps, une liberté de choix, une raison discursive. Bossuet affirmait bien témérairement que la psychologie normale est bouleversée par les profusions de l'amitié divine. Sur ce point, Fénelon a raison : les merveilles du Tout-puissant se cachent souvent ici-bas aux regards charnels et c'est dans l'intimité des cœurs que Dieu aime apparaître (1).

L'idée du surnaturel est l'une des plus caractéristiques de la philosophie de Hügel. Mais elle a paru à certains critiques assez vide de contenu : il leur semble qu'elle n'apporte pas de données objectivement nouvelles et irréductibles à l'ordre de la nature. Quand il parle de la grâce, le Baron en fait, la plupart du temps, le principe de la conduite héroïque ; mais il n'analyse pas les acquisitions d'ordre spéculatif qui sont dues à l'élévation surnaturelle (2).

L'objection est assez spécieuse ; elle provient d'une méconnaissance de ce que doit être l'ordre surnaturel pour un catholique, et de ce qu'il a été par conséquent par von Hügel. La vocation chrétienne est une participation à la connaissance et à l'amour de Dieu, mais aucun dogme ne peut être déduit métaphysiquement ou introduit dans la philosophie comme une invention de l'esprit humain. Le contenu de la grâce est un don ; intellectuellement, il peut susciter la réflexion, mais il se présente sous les espèces de la foi. Pour savoir ce qu'est le christianisme et quel profit l'intelligence en retire, il faut en définitive être chrétien et adhérer aux dogmes, qui sont des faits d'ordre religieux. Et le fait central qui contient tous les dogmes, c'est le Christ : « La passion et la faim de Dieu ont leur origine en Dieu, et Dieu leur répond avec le Christ » (3).

(1) *E. A.*, I, 279.

(2) Ainsi A. H. DAKIN, *Von Hügel and the Supernatural*, Lond. 1934, ne cache pas qu'il a été déçu de ne pas trouver une théorie de la grâce dans l'œuvre qu'il étudie. Voir pp. 46, 68, 82.

(3) *L. T. N.*, XXXI.

Tout système d'idées chrétiennes doit donc se construire à partir de ce fait et dépendre d'une adoration. Par exemple, la doctrine de la Trinité s'enracinera non pas dans une dialectique de provenance abstraite, mais d'une part, dans le Dieu des prophètes Juifs, plus complètement révélé par Jésus, et d'autre part, dans la contemplation de la puissance immanente à Jésus lui-même. Il y avait là deux révélations de Dieu qui ne pouvaient être simplifiées sans dommage.

C'est pour les mettre en rapport et pour protéger cette richesse de la vie de Dieu « contre toute coordination absolue avec le monde » que la formule de Nicée a été dégagée, à l'aide des concepts philosophiques particuliers au iv^e siècle. L'organisation intellectuelle du christianisme tire sa substance et ses motifs d'une expérience ; elle ne se borne pas à exprimer quelque tendance invétérée de la nature humaine (1).

II. — LA VIE HUMAINE ET DIVINE DU CHRIST JÉSUS

Le christianisme est orienté vers le royaume des fins en soi : il met les raisons du monde créé en Dieu même et c'est à l'amour de Dieu qu'il subordonne l'amour de l'homme. Car ce que nous pouvons faire et espérer n'a de sens qu'au service du plan créateur. Jésus-Christ est venu révéler la Charité du Père ; Lui seul nous introduit dans le royaume de Dieu. Il est à la fois Dieu et homme ; et en Lui, c'est Dieu qui explique l'homme. A vrai dire, la mission évangélique et rédemptrice de Jésus n'épuise pas les richesses de la divinité ; pour comprendre le Messie, il faut reconnaître qu'il n'est pas la manifestation totale de Dieu. Celui-ci est le seul être qui se suffise : Il n'a pas besoin de nous, Il n'a même pas

(1) *E. A.*, II, 152-153.

besoin de l'Incarnation pour être lui-même ; sa parfaite indépendance est impliquée dans le dogme de la Trinité.

Le théocentrisme, bien compris, n'est par conséquent jamais excessif, tandis que le Christocentrisme peut l'être. Schleiermacher, par exemple, absorbe en Notre-Seigneur toutes les individualités humaines ; il se délivre de la transcendance divine à l'aide du christianisme (1). Mais il interprète mal la doctrine chrétienne et il en altère le message en négligeant de soumettre Jésus à la volonté du Père. Le Christ n'est pas seulement l'homme qui divinise l'homme. Il est encore l'envoyé de Dieu, le médiateur qui nous renseigne sur le monde caché et qui nous mène à la mystérieuse présence du Très-Haut.

La théologie du Christ est résumée dans le dogme de l'union hypostatique et les remarques précédentes n'ont pour but que de bien insérer ce dogme dans le contexte fondamental de la foi religieuse. En établissant qu'il y a deux natures en Notre-Seigneur, le concile de Chalcédoine a soulevé des problèmes que nous n'avons pas encore résolus, mais il a imprimé à la christologie une marque ineffaçable. Il nous a légué la plus satisfaisante des formules possibles : c'est la seule qui ne déçoive pas la réflexion et qui lui ouvre sans cesse des perspectives nouvelles. Elle ne mérite donc pas les reproches que lui adresse Harnack. Mais von Hügel reconnaît que les expressions dont a usé le concile à propos de la nature humaine du Sauveur ont été retenues moins bien par l'ensemble des chrétiens que les définitions relatives à sa nature divine. Pour beaucoup de croyants, Jésus est un être très peu semblable à nous, qui semble dépourvu de réalité physique et qui n'a eu l'expérience d'aucun développement psychologique. C'est à peine un homme, ou du moins son humanité n'est qu'un voile corporel ; il n'a pas d'âme qui ait grandi en grâce et en vérité.

(1) *E. L.*, 198.

Cette invraisemblable représentation du Jésus de l'histoire s'explique par la préoccupation de ne pas amoindrir sa divinité et surtout par le désir de soustraire sa nature humaine à la possibilité même du péché. Si louable que soit l'intention, elle n'en présente pas moins des inconvénients graves. Elle constitue même une sorte de monophysisme larvé, et elle nous a valu un portrait du Christ bien peu fidèle à celui des Evangiles synoptiques. Von Hügel s'attaque ainsi au problème de la conscience humaine de Jésus. Dans ces parages dangereux pour l'exégète et pour le théologien, il navigue ordinairement de conserve avec George Tyrrell et avec Loisy (1).

Tout le monde admet que le corps du Christ a grandi, changé, souffert. Mais l'homme est composé d'un corps et d'une âme. Il n'y a pas de raison pour que l'âme de Jésus ait échappé aux conditions qui sont essentielles à toute âme humaine. Soutenir le contraire serait nier

(1) Dans *C. E.*, les Synoptiques sont assez brutalement opposés au quatrième Evangile. Ils nous font connaître l'aspect humain, progressif, historique de Jésus-Christ : saint Jean au contraire nous livre surtout l'aspect divin, intérieur, éternel ; il s'attache à la signification spirituelle des faits passés, plutôt qu'à leur exactitude matérielle. Il est écrit délibérément sous le signe de la simultanéité ; les paroles de Jésus et les prolongations dues à l'écrivain sacré y sont difficiles à distinguer. C'est un mélange de « réalités factuelles » et de descriptions quasi-historiques (*E. L.*, 79, 342, 405 ; *M. E.*, I, 28). C'est aussi le document qui insiste le plus sur le caractère institutionnel du christianisme et sur les sacrements.

Von Hügel ne croit pas que le texte du quatrième Evangile soit de saint Jean et il reconnaît loyalement les conséquences de cette attitude exégétique. En général, il fait beaucoup moins de réserves sur l'interprétation de saint Jean par Loisy que sur les Evangiles synoptiques du même auteur.

L'exposé de *C. E.* est schématique ; il faut le corriger par *M. E.* et *E. L.*, ainsi que par divers articles (*Rinnovamento* ; *Encyclop. Brit.*)

La composition des Evangiles est conforme aux lois générales de toute biographie religieuse : dans une première phase, les documents reproduisent des témoignages primitifs, à la fois divers et simultanés ; puis vient un travail de réflexion et d'élaboration ; enfin, les écrivains unifient et fixent l'œuvre (*M. E.*, I, 341).

le dogme même de l'Incarnation. Or l'âme et la conscience, si parfaites qu'on les suppose, sont toujours soumises à une loi de croissance. Il est tout à fait gratuit et même improbable d'imaginer que l'union hypostatique, quels que soient ses effets sur la nature humaine de Jésus, l'ait exempté de cette condition fondamentale. D'ailleurs, ce n'est pas à l'idée abstraite d'humanité que le Verbe s'est uni, mais à une humanité concrète avec ses caractères individuels et ataviques. Le Christ est Dieu dès le premier instant de son union à la chair ; mais dès le premier instant il est aussi un Juif, ayant les prédispositions et les catégories mentales de sa race.

Son ministère se divise en deux périodes. D'abord, c'est la série des paraboles calmes, radieuses, exprimant la paix de l'âme, qui aime Dieu ; ensuite ce sont les paraboles orageuses, insistant sur la transcendance de Dieu, sur la soudaineté de sa venue et sur l'effort qu'il exige de nous. Double prédication, dont il ne faut pas s'étonner : car elle répond aux deux voies du détachement et de l'attachement, également indispensables à toute spiritualité (1).

Dans la dernière période de son ministère public, Jésus a enseigné les vérités les plus neuves et les plus étonnantes, celles qui n'ont été que bien peu préparées par la révélation judaïque ou même qui n'en ont jamais

(1) *E. A.*, II, 81-82 ; I, 80-86 ; *M. E.*, I, 27-38 ; *E. L.* 55 et suiv. Cf. p. IX : ... « a gradual, prophetic, immanent, predominantly ethical element — and this sudden, apocalyptic, transcendental, purely religious element »... On remarquera la double suite d'adjectifs mis en contraste dans cette phrase. L'élément apocalyptique empêche de réduire la doctrine historique de Jésus à un ensemble d'idées purement mystiques (*Rinnovamento*, 1908, vol. 3, pp. 218-219). Cela prouve aussi combien pour Jésus un effort d'origine strictement humaine est incapable de produire la présence de Dieu. Celle-ci viendra à l'improviste comme une grâce, à la fois terrible et douce (*E. L.*, 58).

A. Schweitzer et A. Loisy ont cependant exagéré l'importance de l'eschatologie dans l'Evangile (*ibid.*, p. 62, note).

été connues : par exemple la conception d'un Messie souffrant et mourant, et surtout l'annonce d'un second avènement. Croyait-il à la parousie imminente ? C'est une question des plus graves ; car elle équivaut tout simplement à se demander si Notre-Seigneur a été infailible.

Il est indiscutable que les premiers chrétiens ont placé la date du jugement dans un avenir prochain. Il semble non moins indubitable que, depuis la confession de Césarée, Jésus annonçait avec une clarté croissante plusieurs cataclysmes : sa propre mort, suivie de sa résurrection ; la ruine du temple ; et, plus tard que sa mort, mais plus tôt en apparence que la défaite nationale, le jugement décidé par le Père et inauguré par le Fils de l'Homme. Les textes qui contiennent ces déclarations sont, dans leur ensemble, aussi authentiques que les autres. Les rejeter pour sauver une théologie préconçue serait déloyal. De même, nous n'avons pas le droit d'attribuer à l'incompréhension des disciples les paroles de Jésus, sous prétexte qu'elles dérangent nos habitudes de penser ou qu'elles gênent nos systèmes d'interprétation. Mais la sincérité exégétique n'oblige-t-elle pas alors à conclure que Jésus s'est trompé, du moins dans une partie de son enseignement ? Et s'il s'est trompé, comment se fier à Lui, devenir sans restriction son disciple, croire en un mot à sa lucidité ?

Remarquons d'abord que la conception d'une activité divine procédant de manière brusque, instantanée, est tout à fait sémitique. Jésus l'a partagée. Il n'a pas approuvé sans doute le fanatisme de certains rabbins, et jamais il n'a condamné les occupations innocentes de la vie profane. Mais ce qu'il voulait faire comprendre à ses disciples, c'était l'imminence de Dieu, la présence universelle et immédiate de la volonté suprême, en un mot l'objectivité de Dieu et sa libre condescendance à notre égard. La croyance à la parousie ne provient pas

d'une philosophie tranquille ou d'un mysticisme béat. Le second avènement sera soudain et public ; il constituera une nouvelle et définitive descente des cieux sur la terre. Et pourtant Jésus continue à tenir Dieu pour immuable, éternel, incapable de caprice. C'est parce que Dieu est persistant que Jésus prévoit le triomphe de sa propre cause après une apparente défaite. Tour à tour, avec beaucoup de mesure et d'équilibre, Il présente deux perspectives eschatologiques : d'une part le jugement général et la rénovation du monde ; et de l'autre, les fins dernières individuelles avec le ciel et l'enfer.

Cette analyse va nous aider à entrevoir une solution du problème de l'inerrance. Jésus est vrai Dieu et vrai homme. Puisqu'Il est homme, il y a en lui quelque chose de limité et de fini. L'union hypostatique a dû élever sa nature humaine au-dessus de la nôtre et lui conférer des privilèges uniques ; mais, à moins de partager les ambitions naïves de certains théologiens, il faut bien avouer que nous ne pouvons avoir ni par intuition ni par déduction la science complète de ce que la divinité de Notre-Seigneur a produit dans son humanité. La seule méthode sûre est de recueillir et d'analyser les faits historiques qui se rapportent à la connaissance humaine de Jésus. Or, ces manifestations nous montrent que « la nature humaine, dans sa pureté et sa perfection la plus accomplie » n'est pas « exempte de croissance mentale, de lutte, d'obscurité ; de tâtonnements et de conjectures douteuses, partiellement erronées... Mais — qu'on le remarque bien — nous ne cessons pas, en admettant ces choses, de maintenir une inerrance glorieuse et centrale, d'ordre spirituel et moral, dans la connaissance intuitive et l'instinct que manifestent l'enseignement et la vie de notre bienheureux Seigneur » (1).

(1) *E. A.*, II, 21. Souvent, v. H. éprouve le besoin d'atténuer ses

Dans la nature humaine du Christ, nous rencontrons donc tout ce qui est nôtre, sauf le péché. La tentation existe, et la souffrance, l'erreur aussi, du moins l'erreur marginale dans la prévision des détails de l'avenir. L'Homme-Dieu s'est fait notre frère en toutes choses ; il ne diffère de nous que par son innocence infinie. Il reste en somme le modèle et le guide de l'esprit, Celui qui a les paroles de la vie éternelle et la plénitude de la Divinité. Dans le mystère de l'union hypostatique, son intelligence garde une infaillibilité radieuse : car rien ne peut faire dévier Jésus de la doctrine essentielle qu'Il a mission d'annoncer.

Les difficultés relatives à la parousie sont telles que von Hügel ne pouvait tenir cette explication pour définitive. Mais il voulait s'établir avec audace et modestie tout à la fois dans le sillage des recherches traditionnelles en les adaptant aux résultats de l'exégèse contemporaine. La synthèse provisoire qu'il a essayé de construire est-elle satisfaisante ? Je ne le pense pas pour ma part. Si Jésus s'est trompé sur un point, il n'y a pas de raison pour qu'il ait été infaillible sur tous les autres.

Il est possible que l'union hypostatique laisse place à un développement progressif de la conscience et il ne serait pas difficile de trouver dans la tradition patristique (en particulier chez les Pères grecs du ^{ve} siècle) des indications très précieuses et trop oubliées depuis lors sur la psychologie du Christ. Mais la divinité de N. S. doit avoir épargné à son intelligence l'erreur proprement dite, c'est-à-dire la négation de la vérité, l'opposition au réel. Maintenir que Jésus est Dieu et affirmer que cependant Il s'est trompé n'est pas logique. L'eschatologie

déclarations à ce sujet (même dans l'essai posthume qui vient d'être cité et qui avait été rédigé en 1904 avec la collaboration de G. Tyrrell). Au lieu de parler d'une erreur accidentelle ou « périphérique » il préfère dire que Jésus a été « non-infaillible ».

évangélique peut être comprise sans cette hypothèse périlleuse pour la foi et que n'impose pas l'exégèse.

Friedrich von Hügel en a eu conscience et il a corrigé lui-même ses assertions les plus téméraires. Il a présenté deux interprétations nouvelles du problème de la parousie, qui méritent d'être retenues et méditées. La première est résumée ainsi dans une lettre à Cl. C. J. Webb qui date de 1909 : l'orientation normale de la vie spirituelle, dans la mesure où elle est profonde et pure, a pour conséquence de faire concevoir toutes choses *sub specie aeternitatis*, « et, pour autant que le temps est encore considéré, à appréhender un tel temps comme tout proche et instantané. Si Notre-Seigneur ne connaissait pas la date de son second avènement (et cette ignorance, nous dit-Il, était avec Lui), alors, en génie religieux qu'Il était, Il était obligé... de le concevoir comme immédiat et aussi rapide que l'éclair » (1). Il n'est donc plus question ici d'erreur expresse, mais plutôt d'ignorance ; l'apparence d'erreur provient de la réfraction d'une vérité profonde dans les représentations imaginatives et symboliques. Cette opinion n'est certes pas conforme à la doctrine commune des théologiens ; elle est discutable, mais elle n'est pas non plus, semble-t-il, contraire aux données de la foi.

Une dizaine d'années plus tard, le Baron s'est entretenu de ce problème avec sa nièce et celle-ci a publié la substance de leur conversation. Von Hügel y a renouvelé et amendé sa thèse d'une manière définitive. C'est le troisième et dernier stade de sa pensée sur cette question si délicate. Il commence par critiquer ses jeunes amis anglo-catholiques ; pour eux, remarque-t-il, le Christ est clair et l'Evangile de saint Jean est supérieur aux

(1) *S. L.*, 159. Cette lettre résume certaines suggestions contenues dans les articles du *Rinnovamento* sur les Evangiles synoptiques (1908, vol. 4, pp. 41 et suiv.).

synoptiques parce qu'il ne contient pas d'exorcismes ni de second avènement. A les écouter, la primitive Eglise aurait innocemment travesti les paroles de Jésus relatives à la parousie : ce qui est un moyen bien commode de se délivrer d'une question embarrassante. « Ils disent que le Christ est si facile que nous pouvons tous le comprendre. Est-Il vraiment si facile ? Je ne le trouve pas... Les Juifs attendaient un premier avènement. Il en a ajouté un second et ce second avènement n'a rien du tout de juif ». Dès le début de sa prédication, Jésus songe au jour de cette venue mystérieuse. Et le Baron de conclure : « Je ne peux comprendre complètement cette grande doctrine de la parousie... *Notre-Seigneur voit quelque chose, je ne vois pas clairement ce que c'est, Il est au delà de moi* » (1).

Cette dernière déclaration est émouvante et je ne sais vraiment ce que les théologiens pourraient avoir à lui objecter. Elle nous rend le sentiment intense de la venue ultime de Jésus, dont l'attente soulevait l'enthousiasme des premiers chrétiens et devrait rester un élément essentiel de notre foi moderne. Elle est du reste en accord avec les tendances les plus profondes d'un homme selon qui l'essence de la religion est d'adorer humblement la réalité de Dieu, à la fois « vivide » et obscure pour nos esprits infirmes. « Nous devons toujours avoir un élément de mystère dans la religion ; elle ne sera jamais absolument claire. Si elle l'était, elle ne vaudrait plus rien du tout » (2).

Les idées successives de Hügel sur la parousie prouvent que toujours il retrouve, par l'élan naturel de son âme, le chemin de la foi la plus sûre. En changeant d'avis, il ne se rétracte pas d'une manière déloyale et il n'obéit pas à une politique de conformisme. Mais dans la maturité

(1) *Dublin Review*, avril 1931, pp. 257, 258 (c'est moi qui souligne).

(2) *Ibid.*

de sa foi, il revient sans effort au sentiment spontané des églises chrétiennes ; et il est beau de voir ce vieillard s'incliner devant l'expérience commune sans mutiler en rien les convictions scientifiques qu'il estime irréfutables.

III. — LA CONCEPTION CHRÉTIENNE DE L'IMMORTALITÉ

On peut considérer la survie comme la prolongation de l'existence présente avec la douleur en moins et un certain affinement en plus. On peut en revanche se la représenter comme un changement de plan, une élévation à une vie plus abondante, un passage du temps à l'éternité. Mourir est alors la crise de croissance de l'âme.

C'est le second parti que prend von Hügel. Le premier lui paraît si dépourvu de profondeur religieuse qu'il semble parfois préférer l'anéantissement radical à une immortalité sans imprévu (1). La continuation de la vie, en tant que telle, n'a pas de valeur religieuse ; car la quantité d'existence n'en détermine pas la qualité. Une âme religieuse ne va pas « de l'immortalité, quelle qu'en soit l'espèce, à Dieu, mais de Dieu à une certaine espèce d'immortalité » (2). Dans les évangiles, Notre Seigneur maintient toujours au centre Dieu et son Royaume ; l'idée d'immortalité personnelle fait partie intégrante du théisme bien développé et elle est confirmée par la révélation Chrétienne. Mais elle reste cependant une idée dérivée. De même que l'âme religieuse ne peut bâtir une morale cohérente à laquelle s'ajouterait simplement la religion,

(1) Comme toujours, il est d'ailleurs prêt à étudier consciencieusement les objections de l'incroyance. Il s'arrête en particulier à examiner si la perspective d'une vie bornée à la terre ne provoquerait pas « a deep tenderness », « a virile faithfulness », bref un désintéressement plus complet, du moins chez les âmes fortes et nobles. *M. E.*, II, 196, 199.

(2) *E. A.*, I, 197, 296.

de même ne peut-elle consentir à postuler un au-delà égoïste auquel elle se contenterait d'ajouter Dieu. Les exigences de la logique sont également celles du bien : si le désintéressement est nécessaire à la croissance spirituelle ici-bas, comment serait-il facultatif quand il s'agit de l'au-delà ?

Il n'y a donc pas de preuves à chercher dans le désir avide et imprécis d'une continuation de l'existence sous n'importe quelle forme. Des tentatives de la théosophie, rien de sérieux non plus à retenir ; aussi bien le spiritisme est-il d'ordinaire indifférent à la transformation intérieure des âmes qui les fixe dans le monde éternel.

Seule est probante la preuve qui s'appuie sur Dieu et sur le désir de trouver un milieu adapté à l'épanouissement de la vie surnaturelle. L'immortalité doit être liée au sentiment de l'éternité. Le ciel n'est pas un milieu indispensable à l'accomplissement de certaines convenances sociales, mais le ciel est le seul milieu qui convienne à l'esprit dont sont animés les Saints. Ils sont tournés vers Dieu ; leur environnement n'est pas de ce monde ; il échappe aux conditions des choses transitoires. Ils appartiennent à une atmosphère de bonté, de vérité, et de beauté qui n'est pas d'ici-bas. L'exercice de la meilleure activité humaine est sur terre infirme et dispersée ; un monde nouveau y est pourtant préparé à partir de notre monde. L'héroïsme de la vie avec Dieu est déjà plein de lueurs qui viennent d'un autre univers. L'au-delà promis par le Christianisme est le terme où s'unifiera le régime de la grâce en nous (1).

(1) Dans *M. E.*, II, 199, on trouve une preuve moins originale mais plus solide, fondée sur la considération directe de l'idée de valeur. A cette occasion, von Hügel nous met en garde contre les méfaits de l'imagination. On a nié l'immortalité de l'âme sous prétexte que l'homme est trop peu de chose dans la masse immense de l'univers physique : comme si l'esprit, qui est capable de connaître l'ensemble de la matière, n'était lui-même qu'une parcelle de matière ; et comme si notre idée de la matière était possible sans une pensée. *M. E.*, II, 196.

Von Hügel, on le devine, a plus de sympathie pour la doctrine moderne de l'immortalité proportionnelle que pour les spéculations des Alexandrins sur la disparition finale de l'enfer (1). Origène lui déplait parce qu'il parle avec un langage temporel à un moment où l'éternité même est en cause. Les partisans de l'immortalité proportionnelle retiennent en revanche son attention parce qu'il perçoit en leurs paroles un écho affaibli des discussions théologiques sur les limbes et sur les degrés de béatitude ou de malheur éternels. Beaucoup d'hommes paraissent ne pas recevoir d'appel surnaturel. S'il est vrai que l'individu existe dès l'instant de la conception, la majorité des individus humains meurt avant l'âge de raison. On peut penser qu'ils restent à la limite du monde surnaturel et n'y entrent pas. Parmi eux, un petit nombre seulement reçoit le baptême et se trouve associé à la vie de l'Église par la foi et par l'initiative des adultes : ils atteignent le ciel mais leur participation à la vie de la grâce est d'un degré probablement inférieur à celui des âmes qui ont lutté longuement ici-bas, même si elles ont dû ensuite passer par un purgatoire.

Chaque fois qu'il a exposé sa croyance aux limbes, von Hügel a surpris vivement le public d'Outre-Manche, qui ne le savait pas si fidèle aux convictions de la théologie catholique. Lui-même ne s'est pas ému des commentaires ironiques que cette profession de foi a provoqués. Il ne voit rien de douloureux ni d'injuste dans la béatitude purement naturelle qui est réservée à une partie imposante de l'humanité. Les créatures sont pleines de variétés et de dissemblances ; pourquoi se scandaliser de la richesse et de la diversité des destinées ? Partout dans l'univers, les êtres individuels réalisent à des degrés très différents la perfection de leur type ou les possibilités de leur espèce. Le sort inégal qui en résulte n'est pas une injustice ;

(1) *M. E.*, II, 228-229.

car chacun a sa vocation, pour laquelle il est irremplaçable. Ainsi les âmes qui restent à l'état naturel ignorent par hypothèse les sollicitations de la surnature. Elles n'en seront pas moins heureuses que d'autres, mais leur félicité sera d'une espèce différente. Les soucis et les dangers qui accompagnent d'habitude la vocation surnaturelle leur sont épargnés ; elles sont moins exigeantes et se satisfont plus aisément. A qui reçoit davantage, on demande davantage. Celui à qui Dieu même est promis sent que son existence est désormais tragique et que ses fautes peuvent avoir des conséquences plus terribles.

Le dogme du purgatoire est en accord lui aussi avec les suggestions de l'expérience et beaucoup de penseurs contemporains examinent avec plus de sympathie que jadis cette perspective religieuse. D'une certaine manière, elle prolonge les faits mêmes de la vie quotidienne. Chaque jour en effet, nous pouvons constater que le péché trouble le jeu des tendances et des émotions. Les conséquences psychologiques d'une défaillance morale sont souvent plus graves que ses répercussions sociales. Pour sauver le pécheur de sa dégradation intime, il ne suffit pas qu'il soit pardonné et que sa volonté se reprenne ; il faut encore un acte de pur amour qui consume les moindres traces d'habitude égoïste. La grâce agit certes en ce sens ; elle purifie les cœurs et restaure ce que nos seuls efforts personnels ne pourraient accomplir. Mais d'ordinaire, cette action est progressive ; elle exige du temps et elle ne supprime pas d'un seul coup les suites de la faute. La méthode divine, nous l'avons dit plus d'une fois, est patiente. Or, il serait arbitraire de supposer que l'économie du rachat soit différente à l'heure de la mort : c'est pourquoi d'après l'Eglise, un purgatoire est le partage des âmes qui sont déjà orientées nettement vers Dieu ici-bas mais qui ne sont pas encore délivrées des suites funestes de leur égoïsme. Sainte Catherine de

Gênes considère leur état comme une acceptation généreuse où l'on échappe peu à peu aux désharmonies intérieures. Le feu pénible du purgatoire est comparé par elle à une sorte de faim croissante : l'âme s'y débarrasse de ses entraves. Le feu, au fond, c'est Dieu même (1). Ainsi conçu, le dogme n'a rien de déprimant. La situation de l'âme n'est pas quelque chose de triste, mais de sérieux et de très tolérable : c'est pour ainsi dire le début d'une aurore où plus rien d'obscur ne subsistera et où aucune lourdeur n'arrêtera plus l'élan de la volonté. Le purgatoire n'est pas un simple *satisfactorium*; un lieu où l'on solderait une dette, sans s'améliorer. C'est une phase de profonde transformation intérieure et c'est pourquoi sainte Catherine de Gênes nous conseille de commencer dès ici-bas cette métamorphose nécessaire ; les épreuves et les joies de la vie, l'acquisition du savoir et le rayonnement de l'activité, tout devrait être pour une âme chrétienne l'occasion d'un saut volontaire et héroïque dans le purgatoire, c'est-à-dire d'un abandon courageux au Père des âmes, à Celui qui seul peut les purifier complètement à travers les événements que sa divine Sagesse a disposés sur leur route.

Reste le problème de l'enfer. Il est extrêmement complexe, comme tout ce qui a trait au mystère d'outre-tombe. Nous ne pouvons sur terre que nous essayer à dégager les lois impliquées dans le régime ordinaire de la grâce. Il faut renoncer au désir immodéré de connaître ce que la révélation ne nous livre pas. Aussi von Hügel écarte-t-il les fantaisies imaginatives que la littérature

(1) *M. E.*, I, 288, 290, 293. La sainte généralise parfois cette idée : « Catherine with her one God who is the Fire of pain and the Light of joy to souls according as they resist Him or will Him either here or hereafter ». *M. E.*, II, 218. Dans le bonheur ou le malheur éternels l'âme continue donc d'être entourée par l'Amour immuable de Dieu et c'est son attitude devant cet Amour ultime qui détermine sa destinée.

pieuse a accumulées sur ce sujet (1). Il regrette même qu'un trop grand nombre de mystiques aient abusé des interventions prétendues démoniaques et aient encombré leur vie religieuse d'une imagerie suspecte. Mais il s'en prend tout aussi violemment aux chrétiens affadis qui essaient de supprimer l'enfer de l'enseignement de Jésus et qui torturent les textes saints pour défendre leur mauvaise cause. La damnation éternelle ne concerne probablement qu'une très petite minorité d'âmes ; mais s'il n'y a pas d'enfer, il n'y a pas de ciel. Les deux notions sont corrélatives : ôter l'une, c'est détruire l'autre. Certains penseurs de notre époque se font à cet égard des illusions bien naïves. Ils estiment que le ciel est une hypothèse belle, vraie, ou du moins inoffensive, tandis que l'idée d'un enfer serait odieuse, irrationnelle et nuisible. La vérité est que les deux hypothèses sont solidaires ; la religion grecque l'avait déjà admis et la théologie chrétienne l'a confirmé.

L'enfer signifie que les actes humains n'ont pas une portée accidentelle et ne sont pas des réalités qui s'évanouissent ; ils ont la dignité effrayante et splendide de produire quelque chose de définitif. Un dénouement ultime est préparé dans nos vies libres : nos derniers actes sont la consommation de nos tendances, l'achèvement de notre conduite. Le mal que nous faisons n'est pas une apparence semi-réelle, un incident passager : il laisse des traces qui peuvent être ineffaçables. C'est que la volonté mauvaise est toujours une volonté, et Dieu la respecte. Il l'aime trop pour la contraindre à prendre dans la durée supra-temporelle une place qu'elle n'a pas choisie. Le damné se fixe dans la recherche des phénomènes comme l'élu se fixe dans l'éternité divine ; il ne se concentre

(1) Le feu matériel de l'enfer n'est pas un dogme défini par l'Eglise, mais une opinion commune des théologiens, contre laquelle on trouverait plus d'un patronage parmi les Pères et les scolastiques eux-mêmes, d'après *M. E.*, II, 216-218.

pas en l'unique nécessaire, mais il se laisse distraire du but surnaturel et il ne peut pas ne pas avoir conscience de l'écart où il s'est établi. Il se renferme dans un égoïsme qui est une tristesse envieuse et lucide (1). La détermination principale d'une âme dans le purgatoire est bonne dès le début ; au contraire, la détermination principale d'une âme damnée est mauvaise dès le début. Elle garde sans doute de bonnes tendances, mais qui sont incapables d'aboutir : impuissance dont nous savons bien qu'elle n'est pas chimérique, si nous consultons certaines heures de notre propre histoire individuelle.

Pour se représenter le malheur de la destinée manquée, il faut certes se défier de l'imagination et il est évident que la perpétuité de l'enfer est une énigme pour la raison. Mais comment vouloir qu'il n'y ait pas d'enfer si l'on veut qu'il y ait une liberté ? Et comment le caractère choisi délibérément par l'âme n'aurait-il pas de permanence finale ? Une fois dégagé des à-côtés grotesques et de la croyance empirique au *clock-time*, le dogme apparaît dans sa nudité terrible, comme la conséquence normale de l'option surnaturelle. Une alternative humaine détermine le fond même de la réalité humaine : il n'y a pas de pouvoir ontologique plus grand qui soit concevable pour la créature. Et c'est pourquoi ce dogme inévitable est inévitablement beau, inévitablement aimé. Ce n'est pas, comme dans l'Inde, une série de purifications sans terme qui est offerte à notre choix, mais une éternité définitive.

Cela posé, il n'est pas interdit d'examiner, avec les saints et avec la théologie, bien des questions discutées : celle, par exemple, de l'atténuation des peines de l'enfer (2). Nous ne sommes pas manichéens : nous devons nous

(1) Cf. *E. L.*, 391.

(2) Sur ce point et sur quelques autres, la nature de la volonté rebelle, la portée des décisions prises au moment de la mort, etc..., voir *M. E.*, II, 183-258.

abstenir des antithèses mécaniques entre le salut et la perte. Le mal est une force positive, mais inférieure au bien et moins réelle que lui. Le péché et ses effets n'ont pas la plénitude et la concentration que possèdent le bien et ses effets, car la malice du mal ne peut égaler en densité la bonté du bien. Et, par conséquent, le malheur du damné n'est pas susceptible d'être mis en contraste simple avec le bonheur des élus : élus et réprouvés s'opposent pour ainsi parler à la fois en qualité et en quantité. Le damné, remarquait sainte Catherine de Gênes, doit participer lui-même à la bonté de Dieu ; sinon il serait aussi mauvais que Dieu est bon (1). Il n'est pas interdit de penser que l'âme damnée doit être très dispersée, très successive ; peut-être trouve-t-elle une mitigation de ses peines dans l'oubli et l'imprévision qui peuvent résulter de son éparpillement intérieur.

Se perdre, c'est s'évader. Aussi la sagesse est-elle de fixer avant tout notre regard sur l'issue normale de la vie, qui n'est pas l'évasion, mais le salut. Le ciel est le terme de tout espoir et le but de la rédemption. C'est là que nous sommes appelés à transcender l'espace et le temps, à vivre dans une durée qui nous mettra en étroite ressemblance avec l'éternité de Dieu. Mais là-haut même, le Créateur différera de la créature ; il subsistera en elle un sentiment de soumission et de responsabilité joyeuse. En outre, le dogme de la résurrection de la chair promet à notre activité psychique un substrat corporel. Dans la Cité de Dieu, le corps, qui n'est pas mauvais par essence, contribue à maintenir en chaque personne une particularité individuelle, gage de l'originalité plus grande encore des consciences dans l'ordre surnaturel.

« Et ainsi, la douceur de la nature, la sévérité du choix et la sérénité du ciel, tout apparaît vraiment fait l'un pour l'autre » (2). Ce sera l'intuition que Dieu est là et

(1) *M. E.*, I, 222, 282 ; *E. L.*, 390.

(2) *E. A.*, I, 214.

qu'Il se donne ; nous serons en Lui pour le recevoir et pour lui répondre. Le ciel est la conscience de la présence divine arrivée à son plein épanouissement, avec, plus sourdement, la conscience et la joie fraternelle de la création entière. Plus de tentation ni de peine, mais une offrande désintéressée à Celui en qui tout est accueilli, soutenu et sauvé. Car la Charité seule demeure ; et les liens de l'affection se resserreront, bien qu'il n'y ait plus là-bas « d'époux ni d'épouses ». Puisque l'homme reste fini, même une fois élu, il aura encore à se transcender, à se renoncer pour se trouver davantage ; il pourra connaître et aimer sans cesse un peu mieux le Seigneur et ses créatures (1). Indirectement, la connaissance dépendra encore d'un acte de libre donation. Car l'intelligence est limitée et imparfaite dans la créature ; c'est l'amour qui en achevant ou en préparant la compréhension, nous enracine le mieux dans l'Etre infini et devient ainsi pour l'homme la seule méthode d'adéquation au divin (2). Le temps spatialisé si finement critiqué par Bergson n'a plus de place dans une telle expérience ; mais une durée subsistera, qui est, par analogie, l'éternité même de Dieu en nous. Sans être Dieu lui-même, les saints participent à la simultanéité de son esprit et à l'actualité de son amour (3). Telle est du moins l'esquisse que nous pouvons tracer aux jours de l'attente et dans la lumière estompée qui entoure les certitudes de la foi.

IV. — LE CHRISTIANISME, LE MAL ET LA LIBERTÉ

Sous toutes ses formes, le mal est une réalité positive et haïssable. Ce n'est pas une apparence illusoire ou une

(1) Cf. *M. E.*, I, 82.

(2) *M. E.*, II, 257. On remarquera la saveur scotiste de cette idée.

(3) *M. E.*, II, 247.

négarion abstraite, comme voudraient le faire croire « les panthéistes rapsodians » (1).

Von Hügel ne s'attarde pas au cas du mal métaphysique, et l'état de subordination qui convient à la créature ne lui paraît guère devoir être considéré, au fond, comme un mal. Il n'y a pas de mal plus caractérisé, en revanche, que le péché : car il constitue une perversion de la volonté et non une suppression du vouloir. Quant à la souffrance, elle est, comme le mal moral, intrinsèquement mauvaise. Si on refuse d'en faire un mal véritable, on aura bien de la difficulté à prouver que le péché en est un (2). Aussi est-il très dangereux d'accueillir l'idée que Dieu souffre : ce serait d'ailleurs s'opposer au témoignage de la conscience religieuse. La souffrance est une force qui, par elle-même, ne peut avoir que de mauvais effets : elle durcit et elle rétrécit l'âme. Il est faux que, naturellement, elle l'adoucisse et l'épanouisse. Tout ce qu'on peut concéder, c'est que le mal, comme nous le notions à propos de l'enfer, a moins de plénitude que le bien ; il est secondaire, postérieur ; il s'attaque à une bonté préalable. Mais il est réel et il est positif.

On ne peut nier qu'il soit très déroutant (*most baffling*) ; il apporte de sérieuses difficultés au théisme et spécialement à la foi chrétienne (3). Seulement, on ne gagne rien à supprimer une certitude pour se débarrasser d'une difficulté. Nous avons des raisons certaines de croire en un Dieu bon et tout-puissant ; quant à savoir pourquoi et comment le mal existe, nous ne le pouvons pas. C'est un problème insoluble et il faut en prendre notre parti. Ici surtout, il faut détester l'esprit de système : le faux

(1) *E. A.*, I, 115. Poètes et mystiques ont parfois aussi nié l'évidence du mal (*M. E.*, 293, 294).

(2) *E. A.*, II, 200. C'est la volonté perverse qui est « the most evil of all evils », et non pas la souffrance (*R. G.*, 119). Cependant, la souffrance pose avec plus d'acuité le problème du mal.

(3) *R. G.*, 67.

optimisme qui voudrait nous faire croire que l'entremangement universel n'est pas un scandale ou qu'un chancre du visage est quelque chose de splendide ; le faux pessimisme qui nous met des œillères, nous accule à des dilemmes artificiels et nous pousse « à jeter notre bonne monnaie après nos fausses pièces » (1) en méconnaissant ce qu'il y a de fraîcheur gracieuse dans l'immense création. Dès l'abord, il faut renvoyer les faiseurs de synthèses.

Personne ne peut résoudre directement le problème du mal. La situation du sceptique et, *a fortiori*, celle de l'athée, ne sont pas plus avantageuses que celle du croyant. Ce n'est pas la philosophie païenne, condamnée à osciller entre Epicure et Epictète, qui nous renseigne. Les panthéistes et les partisans de l'évolution sont à côté de la question ; ils escamotent à la légère un fait hélas trop réel (2). L'attitude chrétienne n'est pas en infériorité logique par rapport aux autres ; si on l'abandonne, on ne trouve pas mieux pour la remplacer.

Il faut dire plus : c'est elle qui est la plus satisfaisante. Non pas, encore une fois, qu'un chrétien soit en mesure de donner une explication universelle. Mais à défaut de solution intégrale, il peut trouver un *apaisement* intellectuel. La foi seule rend tolérable la grande énigme. Si un Dieu infini existe, tout peut devenir compréhensible un jour et aucune objection n'est absolument dirimante.

Aussi bien est-ce la foi elle-même qui nous a appris à déceler et à haïr le mal. L'affinement de la sensibilité et sa révolte devant l'injustice ou la douleur sont des conquêtes humaines que nous devons, en fait, à l'influence chrétienne. Nous avons mis l'Amour compatissant au-dessus de toutes les autres valeurs et c'est pourquoi nous sommes si émus devant les scandales de l'univers.

(1) *R. G.*, 16.

(2) *E. A.*, I, X, 13 ; 93-94 ; 113-115.

L'origine historique et logique de notre sentiment, c'est l'affirmation de la paternité et de la providence célestes que prêchait Jésus.

En s'approfondissant, le sentiment religieux rend le cœur plus délicat. Une mère qui a perdu son enfant réclame au ciel qu'il lui soit rendu et s'étonne du silence de Dieu. Mais c'est Dieu qui a fait le cœur des mères ; et l'idée qu'elles ont de l'amour est en harmonie avec la compassion qu'elles espèrent de la charité divine. Von Hügel ne va pas jusqu'à dire, comme W. R. Sorley, que la meilleure preuve de Dieu, c'est l'existence du mal (1). Mais il aboutit à peu près à cette conclusion en affirmant que la sensibilité au mal se développe en fonction de la croyance en Dieu. Plus notre conception de la divinité est noble, plus aussi notre perception de la souffrance et notre pitié doivent s'affiner. Les esprits qui sont les plus attentifs au problème du mal sont profondément religieux, serait-ce à leur insu.

Un autre aspect, sur lequel Hügel aime à revenir, est le suivant : là où il y a eu le plus de souffrances, non seulement du corps et de l'esprit, mais du cœur, nous observons d'ordinaire une magnifique éclosion de foi conquérante, la tendresse virile et de force joyeuse (2). Ce fut le cas des premiers chrétiens. Or la souffrance est mauvaise en soi et ces effets merveilleux ne peuvent venir d'elle. Quand elle cisèle ainsi les âmes et en fait des bijoux inimitables, c'est que la grâce de Dieu est intervenue. La foi en Dieu n'est pas causée par le bonheur

(1) L'argument de Sorley est très ingénieux. Il consiste en somme à soutenir que le mouvement grâce auquel l'esprit pose le problème du mal nous retire le droit de nier Dieu. Car le mal n'est scandaleux que si l'on admet l'existence d'un Dieu infiniment puissant et bon. Il n'y a donc d'objection à formuler que si ce Dieu pleinement réel et bienveillant existe ; et par le fait qu'Il existe, l'objection se détruit elle-même. La réalité du mal reste une énigme pour nous, mais loin de ruiner le théisme, elle deviendrait un argument en sa faveur.

(2) *E. A.*, I, 109.

extérieur ; elle a une source indépendante des événements et que le mal est impuissant à tarir. N'est-ce pas la preuve que ni le péché ni la mort ne peuvent diminuer la valeur divine et dérober le monde à la justification d'une charité suprême.

C'est un fait indéniable que l'idée du Dieu chrétien a projeté une lumière sur les laideurs du mal ; et c'est elle encore qui est l'instrument le plus efficace d'opposition pratique à la souffrance et à l'iniquité. Car le christianisme a fait mieux que dissenter sur la nature du mal : il a déposé dans l'humanité un ferment capable de le dissoudre. Il a produit la béatitude des saints et le rayonnement de leur action salutaire. Jésus nous a appris, une fois pour toutes, l'attitude à adopter devant la souffrance, et il n'est que de l'imiter. Il a réussi ce tour de force : faire de la souffrance, qui est odieusement mauvaise, une action et même la plus féconde des actions, celle qui nous revêt d'humilité et nous établit dans un désintéressement total (1). Nous rencontrons inévitablement la douleur : si nous ne nous en servons pas pour nous épanouir, elle nous condamnera au malheur de l'âme close, qui se contracte et s'aigrit vainement.

Aussi le fruit de la vie chrétienne est-il essentiellement la joie. Le saint sait triompher de la pire des difficultés : celle de l'apparente stérilité de la souffrance. Il comprend que la douleur peut être l'occasion de l'activité la plus irrésistible et que, si nous le voulons, elle n'est jamais inutile. Une joie habituelle et communicative devient ainsi le signe de la vitalité spirituelle, même au sein des pires épreuves. Et c'est pourquoi, avant de procéder à une canonisation, l'Église, fidèle aux règles données par Benoît XIV, exige une joie de cette qualité dans le personnage qui doit être élevé sur les autels. Ni les souffrances physiques et morales, ni les dispositions mélancoliques

(1) *M. E.*, I, 26 ; *S. L.* 227 ; *L. T. N.* XV, XVI et *passim*.

du tempérament, ne lui paraissent susceptibles de retirer à un saint l'enthousiasme calme et rayonnant de son âme (1). Si les saints ont le secret de la vie heureuse, c'est qu'ils sont tournés vers Dieu et qu'ils participent en Lui à la certitude de l'amour.

Car la prière et l'obéissance à Dieu n'ont pas pour résultat l'amertume de l'esprit. Prendre conscience du primat de l'Eternel n'implique pas nécessairement pour la créature un sentiment de souffrance ou de péché. En réalité, ce sont d'autres expériences intérieures qui accompagnent l'adoration de Dieu : en présence de son Maître, une âme sincère se sent faible, instable ; elle s'aperçoit de sa totale dépendance. Mais son attitude filiale n'est pas malheureuse et c'est une erreur inadmissible que de placer dans le plan créateur un mal nécessaire. La subordination n'est pas une tristesse (2).

Pour expliquer la présence du mal dans le monde, il ne suffit pas non plus d'invoquer la création des volontés libres. Il est certain que nos actes nous suivent et que la liberté est le moyen de former ou d'avilir nos caractères. Mais la possibilité du mal n'est pas la rançon nécessaire de l'autonomie ; c'est au contraire l'indice d'une liberté imparfaite. Von Hügel repousse sans aucune hésitation les tentatives de ses amis modernistes qui font dériver le mal de la liberté même ; pour lui la liberté psychologique n'existe pas sans conditions morales et spirituelles et l'origine du mal, c'est l'imperfection de l'autonomie. La liberté parfaite est celle d'un être qui ne peut pas pécher : tel Dieu, dont la nature et la volonté coïncident et dont la nature est bonne par essence. La liberté imparfaite est celle d'un être qui peut ne pas pécher : tel l'homme, image déficiente de Dieu (3). Etre libre, c'est exprimer complètement sa propre nature, sans

(1) *E. A.* I, 18, 94, 111.

(2) *E. A.* I, 43.

(3) *E. A.*, II, 210 ; I, XI ; II, 198, *R. G.* 126.

subir de contrainte extérieure. Plus la nature de celui qui agit est parfaite, plus il est capable de liberté et moins sa liberté s'exerce par une indétermination à l'égard du bien ou du mal (1). Par delà Leibniz et saint Thomas, ces idées se rattachent à la tradition augustinienne. Von Hügel ne se dissimule pas les insuffisances de ces analyses, mais il lui semble qu'elles doivent servir de point de départ à toute spéculation approfondie : *posse non peccare, magna est libertas ; non posse peccare, maxima est.*

Puisqu'il n'y a pas de mal dans la liberté parfaite, il n'y a pas de mal en Dieu, mais un bonheur absolu et une sainteté sans tache. Nous ne pouvons Lui attribuer ni l'intention de nous faire souffrir ni celle de nous faire pécher. Nous sommes tentés par des personnes et nous pouvons trouver en elles un attrait pervers ; mais la Personne divine n'inspire jamais un attrait de ce genre. Elle déçoit l'espérance du mal (2). Le peuple juif en a eu jadis le sentiment croissant et Notre Seigneur nous l'a définitivement enseigné. Les Israélites ont commencé, il est vrai, par attribuer à Yahweh des actes de violence ou de convoitise ; mais bientôt, ils comprirent que la catégorie de causalité ne s'applique pas aux rapports de Dieu et du mal. C'est alors qu'apparaît l'idée bâtarde d'une causalité indirecte : une permission aurait été donnée au démon de provoquer le mal. Le compromis valait peu de chose, et von Hügel a peu de sympathie pour l'hypothèse qu'il implique. Mais ce fut le signe d'un progrès

(1) Mgr. Goodier en conclut que, d'après le vocabulaire du Baron, le pouvoir de pécher n'est pas naturel : car pécher, c'est aliéner sa nature propre et la rendre ou la laisser esclave de ce qui n'est pas elle (*The Month*, janv. 1929, p. 20). D'un autre point de vue, St. P. Lamprecht fait observer que la liberté humaine pour von Hügel n'est pas quelque chose de strictement individuel, mais une aptitude à entrer en contact avec tout ce qui doit former et enrichir la personnalité (*New York Herald Tribune, Books*, 20 mars 1927).

(2) *R. G.*, 124.

spirituel. Les prophètes exclurent bientôt, de la nature divine la souffrance même, et non plus seulement le péché ou la causalité du péché. Ce fut l'Evangile qui sanctionna et acheva tout ce mouvement d'idées. Le Père céleste y est représenté comme un Dieu d'innocence et de paix. Jésus n'a jamais insinué qu'Il pût être dans la tristesse. Il est au contraire la joie permanente, le secours, la Providence qui répand le bien ; Il compatit aux peines de la créature, mais Il ne pâtit pas. « Il y a dans la perspective de Jésus une absence complète de la désolante alternative rationaliste : ou bien Dieu sympathise et alors Il souffre ; ou bien Il ne souffre pas et alors Il ne sympathise pas, Il est insouciant. Ici au contraire, Dieu revêt les lys des champs, prend soin des moineaux eux-mêmes, compte chaque cheveu de notre tête. Et cependant tout cela, non point avec une imperfection ou une souffrance pour Lui, mais par surabondance de sa force paisible et de sa sympathie sereine » (1).

Pourquoi, en effet, la sympathie serait-elle fatalement la souffrance ? Chez nous autres hommes, il arrive que l'affection soit plus vive quand nous avons déjà éprouvé personnellement une peine analogue à celle d'autrui. Mais, à y réfléchir, cette expérience antérieure n'est pas une condition indispensable de notre amour. Le Père Damien n'avait pas besoin d'être lépreux pour aimer les lépreux. Il les comprenait et il compatissait à leurs misères mieux que les lépreux ne savaient ordinairement le faire entre eux. La richesse de son imagination et la promptitude de sa sensibilité remplaçaient très bien son manque d'expérience personnelle. Combien davantage Dieu doit-il pénétrer les soucis de la créature sans perdre sa perfection divine !

Dira-t-on que si la souffrance ne précède pas toujours la sympathie, elle en est du moins une conséquence iné-

(1) *E. A.*, II, 191.

vitable ? Compatir, n'est-ce pas prendre sur soi le mal d'autrui ? Mais, pourrait-on répliquer, le trouble de la sensibilité qui accompagne un acte de bonté est autre chose que cet acte même ; c'est un choc physiologique, une perturbation nerveuse. En Dieu, qui est spirituel, rien de semblable n'est possible (1). Il y eut jadis une secte chrétienne qui affirma avec force que Dieu souffre : c'étaient les patripassiens. Ils désiraient mettre en évidence la divinité du Christ et le rôle sacré de la souffrance rédemptrice. Mais cela ne suffit pas à justifier leurs conclusions ni celles de leurs modernes disciples. Car l'exigence radicale du sentiment religieux, c'est que Dieu soit heureux. Le dogme de la Trinité sanctionne cette exigence ; il permet de discerner en Dieu l'harmonie éternelle d'une joie qui procède de l'amour et qui s'achève dans la délectation (2).

Von Hügel sent bien que la question est délicate et qu'il y a une âme de vérité dans l'erreur des patripassiens. La charité divine ne doit pas être un mot vide de sens. Si la doctrine de l'Incarnation est vraie, il y a une douleur immense dans l'une des deux natures du Christ : et l'on ne saurait oublier que la personne du Christ est *une*. L'homme ne peut se contenter d'un Dieu qui compatisse ; il lui faut davantage : un compagnon et un modèle de souffrance, qu'il puisse adorer. Tel est bien le sens de la révélation chrétienne : par l'Incarnation et par la Rédemption, Dieu s'est approché du mal autant qu'il est possible à son amour extrême. Le mystère de cette charité répond seul au mystère de la faute et de la mort. Une logique obscure nous en avertit, avant que les clartés de l'au-delà dissipent pour toujours notre ignorance.

A l'extrême opposé, certains penseurs retirent à Dieu

(1) *E. A.*, II, 197.

(2) *E. A.*, II, 198.

toute vie émotionnelle. Ils estiment que le sentiment est la conscience d'un trouble organique et que Dieu ne peut en être affecté puisqu'Il est purement spirituel. Leur argument repose sur une psychologie sommaire des états affectifs dans l'expérience humaine (1). Et surtout, la transposition qui en est faite aux choses divines, est bien hâtive. Pourquoi se refuser à mettre en Dieu une immense vie du sentiment, alors qu'on n'hésite pas à lui attribuer une immense vie de l'intelligence ? Si l'émotion humaine est liée aux conditions corporelles, il en est de même pour la pensée humaine ; et si malgré cette attache matérielle, la pensée humaine nous paraît une participation de Dieu, pourquoi en serait-il autrement de notre sensibilité la meilleure ? Les scolastiques avaient raison d'admettre que Dieu est capable de sentiment. Ils cherchaient seulement à déterminer le genre d'émotions qui peut exister positivement en un Etre parfait. L'amour et la béatitude sont, d'après saint Thomas, des sentiments premiers, qui ont leur place naturelle en Lui. Au contraire, la convoitise, la colère, la jalousie ou la haine ont quelque chose de négatif et de secondaire qui ne convient nullement à Dieu (2).

(1) M. Dakin compare de façon très pénétrante cette critique « with James Ward's suggestion that emotional and intellectual experience is not caused but is restricted by the body » (*Von Hügel and the Supernatural*, p. 210, note).

(2) *R. G.*, 97, 99, 127 et suiv.

CHAPITRE V

L'ÉGLISE

I. — SON ORIGINE

L'individualisme religieux est un fait aberrant et tardif dans l'histoire : il suppose l'existence préalable d'un groupement. Le besoin même d'être seul avec Dieu est un sentiment qui naît dans une communauté spirituelle et qui contribue à former ou à réformer un culte collectif. Les grands génies religieux viennent d'un groupe : ils le vivifient, ils le transforment ; s'ils le quittent, c'est pour en fonder un autre.

Ces faits prouvent que les cadres sociaux sont indispensables à la vie religieuse. Il n'y a pas lieu de s'en étonner ; toutes les formes importantes de l'activité humaine sont soumises à la même loi ; l'art et la science ont leurs écoles ; la morale s'établit et se maintient dans une atmosphère d'éducation sociale, à l'intérieur d'une famille, d'une corporation, d'un Etat (1).

Le corps social que la religion réclame impérieusement, c'est une Eglise. Le progrès spirituel, tout compte fait, y gagne beaucoup. Car l'humilité et le sacrifice n'ont leur perfection que dans une communauté où l'individu doit se gêner pour s'insérer et se fixer. Et quel succédané

(1) Il ne suffit donc pas de s'isoler pour dire des choses sensées en religion. Il est remarquable à cet égard que le Christianisme soit en continuité historique avec une autre religion, le judaïsme. Aucune conquête absolue n'est sans préparation. *R. G.* 146.

remplacera jamais la personne morale de l'Eglise à cet égard ? La famille et l'Etat ont manifestement leurs fins propres ; quant aux sectes et *a fortiori* aux cercles d'intellectuels, on ne peut leur demander de remplir intégralement un programme religieux.

Il était donc conforme aux aspirations de la nature que le christianisme fût ecclésiastique. De même que l'Etat synthétise la structure complexe des activités séculières, de même l'Eglise chrétienne est-elle l'organe directeur de la vie surnaturelle.

Mais l'Eglise a une origine historique. Et cette origine est dans la volonté expresse d'un fondateur, Jésus-Christ. Entre elle et le Sauveur, il n'y a aucune rupture de continuité, aucun changement radical d'orientation. On a prétendu, il est vrai, que la communauté primitive avait substitué à l'idéal évangélique une organisation légaliste. Le professeur Sohm, par exemple, voit dans l'opposition de la liberté et de l'autorité au premier siècle, l'image du conflit qui diviserà, à la Renaissance, le « catholicisme luthérien » du « catholicisme romain ». Pour lui, l'Eglise authentique est une société purement spirituelle et non pas une assemblée visible de croyants. Von Hügel, qui rapporte cette opinion, entend bien la réfuter. Les deux types extrêmes distingués par Sohm n'existaient pas en réalité au début de l'ère chrétienne. En outre, ni Rome, ni Luther n'ont professé les doctrines qu'on leur prête pour les besoins de la thèse. Il se peut qu'un Cardinal Torquemada ait pratiquement nié l'existence d'une Eglise invisible et oublié de respecter les consciences ; mais son esprit n'était pas celui de l'Eglise romaine dans son ensemble. Au fond, les deux christianismes définis par Sohm sont des tendances qui se sont exprimées d'une part dans la conception « curialiste » du salut et, d'autre part, dans la doctrine des Quakers. Mais ni l'une ni l'autre de ces attitudes extrêmes ne se trouve dans le courant authentique de l'ancienne tradi-

tion théologique. On les chercherait en vain dans l'Evangile.

Dans la pensée de Jésus, la vérité vient d'en haut, du Dieu unique ; elle descend par l'unique médiateur vers les apôtres, qui ont autorité pour la transmettre aux Nations. Dès le début de sa vie publique, le Christ établit un ordre, une hiérarchie et il choisit Pierre pour chef des croyants. La lecture impartiale du Nouveau Testament ne laisse aucun crédit à l'hypothèse d'un petit cénacle de fidèles qui découvriraient Dieu par leurs seules forces et se donneraient peu à peu leur autorité à eux-mêmes. D'emblée la révélation est transcendante ; d'emblée elle apporte un pouvoir de juridiction que le Fils de Dieu confie aux Apôtres. Sans doute, pour Jésus, toutes les âmes sont-elles égales devant Dieu ; mais elles le sont comme les brebis devant le pasteur et comme les enfants dans l'amour du Père.

Et Jésus leur réserve un abri, une organisation accueillante et réglée : l'Eglise. Peu importe que le mot lui-même ait été prononcé par le Christ ; la réalité de l'Eglise était un fait ; lorsque le groupe s'est étendu, lorsque la « bande de prédicateurs » est devenue un grand organisme bien différencié, il ne s'est produit aucune transformation essentielle. Tout le développement était déjà ébauché du vivant de Jésus (1).

Nous n'avons aucune raison de penser que Notre Seigneur se soit refusé à fonder une société religieuse par suite de la croyance en la Parousie ; nous avons, en revanche, des raisons péremptoires de penser le contraire. L'enseignement évangélique, la conduite du Maître auprès de ses disciples, ne sont compréhensibles que dans

(1) Cependant, il arrive à von Hügel de laisser entendre qu'à regarder les choses du dehors, il y a discontinuité entre le Royaume évangélique et l'Eglise. On reconnaît alors dans sa présentation le souvenir des formules loisystes (« Jésus a annoncé le Royaume et c'est l'Eglise qui est venue », *l'Evangile et l'Eglise*, Paris, 1902, p. 111).

la perspective d'une religion durable. Il sera certes toujours possible à un esprit rebelle de se refuser à ces conclusions : car l'histoire ne fournit pas de démonstrations géométriques et encore moins donne-t-elle l'interprétation de ce qu'elle relate. Mais si l'on ne se raidit pas contre le texte sacré, on doit confesser que l'Eglise est en substance l'œuvre de Jésus même. Certaines paroles du Nouveau Testament peuvent nous attirer plus que d'autres ; mais de quel droit suspecter ou éliminer celles qui nous déplaisent et ne se conforment pas à nos préférences ou à nos hypothèses ? Le « *Tu es Pierre* » est un texte critiquement aussi respectable que les autres (1). Au lieu de disséquer arbitrairement des phrases, il vaudrait mieux convenir que la réalité concrète n'est pas simple ; elle nous montre dans une même tradition primitive la croyance à la parousie et la fondation de l'Eglise. Les choses sont telles et doivent être prises comme elles sont. On ne résout pas des problèmes en supprimant leurs données.

Que des changements se soient produits dans la communauté chrétienne, personne ne peut le nier. Ils proviennent évidemment pour une part de ce que la Parousie n'a pas eu lieu à brève échéance comme on s'y attendait d'abord. La foi s'est répandue, l'Eglise est devenue plus compliquée ; mais il a suffi d'appliquer à une situation nouvelle les principes établis par le Christ. En un mot, le caractère social et ecclésiologique du fait chrétien n'est pas nié, bien que Jésus ait critiqué les prêtres juifs et que la proximité du second avènement ait été un objet de la foi primitive (2).

(1) *E. A.*, I, 263. Et surtout *Petr. Cl.*, 17-32, où l'auteur ne se contente pas d'affirmer sa conviction, mais apporte des preuves historiques.

(2) *E. A.*, I, 128-129.

II. — NATURE ET BUT DE L'INSTITUTION ECCLÉSIASTIQUE

L'Eglise a pour caractère d'être une réalité *organique* : elle est à la fois visible et invisible, présente et passée. Et c'est pourquoi son unité n'est pas la résultante de forces séparables, mais la manifestation d'une énergie vivante et d'une idée directrice. De ce que la croissance des dogmes s'accompagne d'apports incessants et d'influences extérieures, on a conclu parfois que le christianisme est un amas de doctrines sans lien. C'était ne pas comprendre l'essence de l'Eglise ; même en exégèse, la succession chronologique est loin d'expliquer les doctrines ; elle permet seulement de les décrire. Une idée peut se rattacher historiquement à une autre idée sans se réduire à un emprunt. Ce n'est pas parce qu'un texte scripturaire ou un dogme théologique ont des sources profanes qu'on a le droit de conclure à une provenance purement humaine, ou à plus forte raison à une fraude. L'Esprit-Saint s'immisce dans l'humanité telle qu'elle est ; Il dirige notre faiblesse et éclaire notre route en se servant de tout ce que nous sommes sauf le péché (1).

Les développements de l'Eglise ne portent donc pas atteinte à son unité ; ils montrent au contraire que le fonds primitif de la Révélation contenait la promesse d'une croissance harmonieuse. L'unité de l'Eglise se ma-

(1) Cette série de remarques visiblement appuyées sur l'autorité de Newman est toujours opportune à rappeler. Après von Hügel, d'autres y ont recours. C'est ainsi que Karl Adam écrivait récemment : « Nous n'avons... nulle envie de troubler la satisfaction qu'éprouve l'historien des religions à compter les cernures dans le tronc du catholicisme ou à étiqueter les divers éléments étrangers que sa forme vitale lui a fait puiser dans le sol, et s'assimiler. Ce que nous lui interdisons, c'est de prétendre, quand il a énuméré ces éléments, en avoir trouvé la forme essentielle ou même de dire simplement que nous avons là « les éléments constitutifs du catholicisme », comme si c'était à eux que le catholicisme doit son importance historique. » (K. ADAM, *Le vrai Visage du Catholicisme*, Paris, 1931, p. 15).

nifeste dans la durée comme dans l'espace ; elle a quelque chose d'universel. Et cette catholicité n'est pas un attribut statique, mais une force divine orientée vers une fin qui est la transformation mondiale, la rénovation des âmes. « Le catholicisme est essentiellement une religion missionnaire, d'une universalité agressive ; par là, inévitablement, c'est une vie spirituelle qui apprend aussi bien qu'elle façonne et qu'elle donne. Car vous ne pouvez pas enseigner celui que vous ne comprenez pas et vous ne pouvez gagner l'homme avec qui il vous est impossible de partager certains présupposés fondamentaux » (1).

L'unité catholique doit-elle se traduire de manière purement spirituelle ou s'incarner dans une autorité visible ? C'est le célèbre dilemme posé par Sabatier. Disons tout de suite que la distinction radicale entre la religion de l'Esprit et celle de l'Autorité ne satisfait pas von Hügel. L'Église n'est pas simplement une société pour la promotion des recherches religieuses. Elle est une mission organisée. Non seulement elle implique une hiérarchie et un sacerdoce, mais elle a besoin que son unité visible s'achève dans la personne d'un chef suprême. Le Baron critique délibérément les timides conclusions de l'anglicanisme à cet égard et il estime que l'histoire est d'accord avec la raison pour justifier les *Petrine Claims*. Jésus n'a pas été indifférent à la question de l'unité : Il a voulu une Eglise et non des Églises ; Il a voulu un chef pour son Eglise et non pas un président honoraire. Ces constatations sont peut-être gênantes ; mais une vérité malcommode n'en est pas moins une vérité.

Aussi bien les grandes institutions civiles ont-elles toutes un chef responsable : pourquoi en serait-il autrement dans l'ordre religieux ? Ou bien en effet l'unité est totalement invisible et alors il faut comme les Quakers,

(1) *Pap. Com.*, 47.

supprimer toute autorité sacerdotale ; ou bien l'unité est à la fois spirituelle et biologique, et il est alors normal qu'il y ait un pape. Si l'Eglise doit se distinguer des autres institutions, ce n'est pas en étant moins unifiée qu'elles, mais au contraire en réalisant, dans le maximum de variété, le maximum d'unité. Très courageusement et sans aucun compromis de mauvais aloi, von Hügel maintient l'exigence romaine. Il ne transige pas sur un point qu'il juge essentiel et, pourtant, il sait bien qu'il se heurte à toutes les Eglises réformées d'Angleterre, unanimes en cette seule circonstance (1).

Puisque l'Eglise a pour tâche d'incarner le spirituel dans les réalités temporelles, elle n'a pas sa fin en elle-même : c'est Dieu qu'elle sert et vers qui elle doit mener le monde ; c'est Dieu qui doit resplendir en elle. Et cette idée inspirée de la foi nous fait comprendre le rôle primordial des sacrements en même temps que leur signification précise. Les sacrements sont en liaison étroite avec l'Incarnation et l'on sent que, pour von Hügel, attaquer leur efficacité serait attaquer la divinité même de Jésus. Si l'on déclarait qu'ils sont absurdes, l'union hypostatique le serait également. Une fausse philosophie idéaliste, qui ne tient pas compte du corps, nous a trop souvent masqué la nature des symboles naturels et leur force de transformation réelle. « J'embrasse mon enfant non seulement parce que je l'aime », observe le Baron, « je l'embrasse aussi pour l'aimer » (2). Que dire s'il s'agit d'une institution surnaturelle, d'un sacrement ? Il y a en lui bien plus qu'un symbole : un geste du Christ tout-puissant, une dispensation de la grâce, au secours positif que Jésus continue à nous accorder et dont nous re-

(1) *E. A.*, II. 274. Il se hâte d'ajouter, d'ailleurs, que l'influence religieuse n'a pas à être le monopole des prêtres, des évêques ou du pape. Les fidèles aussi ont à agir et à penser. La hiérarchie devrait plus souvent les consulter.

(2) *E. A.*, I, 251.

cueillons la certitude en notre cœur. Le Christ n'est plus parmi nous en apparence ; et cependant Il est présent, Il agit en réalité ; ses intentions s'accomplissent par le sacrement, de même qu'une idée de Dieu s'accomplit par les faits historiques. Entre l'esprit et la lettre, entre le signe et la chose, entre les faits et la doctrine qui les interprète, nous constatons toujours l'existence d'une « relation opératoire » (1).

Il ne suffit pas au catholicisme de recevoir ainsi l'influx de la vie divine : il faut encore que cette réception soit marquée du signe de la Croix. Éliminez de la religion chrétienne ce caractère tragique et vous l'émasculez, vous arrêtez sûrement sa propagation. Von Hügel adhère à l'Eglise de Rome en partie parce qu'il sait que c'est une Eglise où il aura à souffrir. La crucifixion est un critère du vrai. Et il ne s'agit pas tant des persécutions extérieures (toujours possibles) que des renoncements imposés au croyant par son appartenance même au catholicisme. Les vertus de patience, de courage, d'humilité n'ont toute leur délicatesse que dans un groupe où il faut rencontrer d'autres hommes susceptibles de vous faire cruellement sentir que le progrès ne s'accomplit pas sans friction et sans heurts. Sans cette douleur si spéciale, une noblesse manquerait à la charité et une certaine virilité héroïque à la vie intellectuelle.

C'est de la Croix encore que doit naître l'esprit de tolérance et de sympathie pour la conscience d'autrui. Tolérance qui n'est pas un abandon de la foi, ni un dilettantisme sceptique, mais un désir de suivre l'œuvre de Dieu à travers les institutions humaines et même parfois à travers les erreurs ou les fautes, afin de collaborer dans le silence au plan de la divine et patiente charité ; sym-

(1) *E. A.*, I, 240. De tous les Sacrements, c'est l'Eucharistie qui est le plus grand. « The Real Presence of Christ, as my uncle said, was the centre, the true heart of the Catholic Church ». G. GREENE, *Two Witnesses*, Lond. 1930, p. 125.

pathie intellectuelle qui consiste à comprendre que, pour un catholique, les sciences profanes sont, en un certain sens, nécessaires à la religion et que cependant la religion n'a pas à régenter les sciences, mais à reconnaître leurs droits et à ne jamais violenter leurs conclusions.

Cet idéal sévère et accueillant, n'est-ce pas un splendide programme d'humanisme chrétien ? Bien que von Hügel emploie rarement ce terme, nous pouvons répondre affirmativement. Le catholicisme doit civiliser la spiritualité et spiritualiser la civilisation : ces deux effets complémentaires sont indispensables à l'adaptation surnaturelle de l'homme (1). La mondanité excessive de l'Eglise à certains siècles entraîne la réaction excessive des sectes qui prônent le détachement et la pauvreté. Mais ni la fixation en ce monde, ni l'envol vers un autre n'expriment séparément tout l'idéal chrétien. Celui-ci est toujours un équilibre, même et surtout dans la sainteté, c'est-à-dire dans l'héroïsme joyeux dont la religion catholique donne l'exemple le plus complet quand elle est vécue comme elle demande à l'être.

III. — GRANDEURS ET MISÈRES DU CATHOLICISME

Von Hügel ne marchande pas sa soumission à l'Eglise. La liberté d'esprit dont il a donné sans cesse l'exemple n'est pas la conséquence d'une foi affadie, mais au contraire l'expression d'une croyance assez sûre d'elle-même pour ne pas se dissoudre au contact des idées adverses. Il fut assez franc pour analyser impitoyablement les dangers inhérents en quelque sorte à la constitution du catholicisme. Tout ce qui fait la supériorité de l'Eglise risque de se retourner contre elle : en reconnaissant l'autonomie relative de la science ou de la philosophie, elle risque de se paganiser ; en mettant au-dessus de

(1) *E. A.*, I, 270.

tout la préoccupation de l'unité, elle peut s'abandonner à un dogmatisme puéril ou imposer à ses fidèles une législation qui entrave l'initiative ; en s'appuyant sur une tradition historique, elle est tentée de condamner toute nouveauté ; enfin, puisqu'elle admet la légitimité des sociétés politiques et des institutions d'ordre naturel, elle peut se laisser inféoder à un Etat et être victime elle-même de l'ambition (1). Même chez des prélats ou des prêtres qui ont d'incontestables vertus, que de procédés regrettables a provoqués le besoin de dominer ! La liste est longue des méfaits dus aux gens d'Egljse. On peut leur reprocher en particulier cette avidité utilitaire qui les rend insensibles au savoir désintéressé et incapables de comprendre leurs adversaires (2). Leur intolérance est fréquente ; plus d'une fois depuis l'époque de Constantin, elle a été sanglante. Aussi les hérésiarques et les schismatiques n'ont-ils pas toujours été les plus coupables, ni même bien coupables, dans leur sécession (3). Il ne faut pas s'imaginer que les défaillances des personnages ecclésiastiques sont simplement le fait de la nature humaine en général. Ce sont des vices *sui generis* relatifs à la fonction que ces personnages exercent. Il y a certaines nuances d'hypocrisie, de rancune ou d'égoïsme qui disparaîtraient en grande partie du monde si l'Eglise n'existait pas.

Mais cela dit, et Von Hügel est prêt à le répéter chaque fois qu'il le juge nécessaire, pouvons-nous nous attendre à rencontrer une perfection toute faite dans l'Eglise, alors que la plupart des impulsions individuelles sont chaotiques et que la plupart des individus sont d'une intelligence routinière ? Médiocres dans l'ensemble et

(1) *E. L.*, 336 et suiv. Le fait même que la sainteté est pour l'Eglise une réalité plus immédiatement importante que la science, risque d'entraîner une dépréciation injuste de la science. *Pap.Com.*, 55.

(2) *E. A. I.*, 257.

(3) *E. A. I.*, 267.

quelquefois méchants : tels sont les hommes et telle est aussi la moyenne des chefs qu'ils méritent. Dieu merci la mission des représentants de l'Eglise dépasse leur personne. Leurs défauts sont la rançon d'immenses bienfaits et Wicleff avait bien courte vue en croyant que la puissance de la grâce dépend essentiellement de la sainteté du ministre que Dieu se choisit. Même lorsque leur œuvre est sujette à critique, les gens d'Eglise sont souvent les instruments d'un travail providentiel de christianisation. C'est ainsi que les Papes du moyen âge, dont le désir de suprématie était quelquefois trop terrestre, auront contribué à maintenir l'indépendance spirituelle par rapport à l'Etat (1). Quant à la délicatesse et à la générosité des hommes d'Eglise, il y en a plus qu'on ne le croit. Qu'on se souvienne, par exemple, d'Innocent XII ; ce pape ne mandait-il pas à Bossuet qu'une déclaration positive des Réformés suffirait à les réconcilier avec le Saint-Siège et qu'on ne les soumettrait pas à l'humiliante obligation de se rétracter ? Il y a des *gentlemen* dans les rangs de la hiérarchie ecclésiastique. On ne parle pas d'eux, parce que le bien est toujours plus discret que le mal. Les fautes de l'autorité se mettent d'elles-mêmes en relief, tandis que ses mérites profonds restent souvent cachés. Aussi bien l'Eglise a-t-elle toujours produit des saints : cela suffit en définitive à prouver sa grandeur éternelle et son autorité invincible.

C'est pourquoi il est vain de se séparer de Rome. Une attitude de suspicion ou de réserve constantes à l'égard du Vatican ne semble pas à Von Hügel digne d'un catholique. Il se range délibérément parmi les ultramontains convaincus et d'ailleurs modérés (2). Les tentatives de

(1) Le protestantisme, au contraire, a trop souvent réduit la religion à n'être qu'un « *department of Civil Service* ». S. L., 301.

(2) Il regrette la défiance excessive d'Edmund Bishop pour Rome. (S. L. 362) et se déclare « an ultramontane in the old and definite sense of the word ». W. WARD, *W. G. Ward and the Catholic Revival*, Lond. 1912, p. 371.

l'hérésie ont toujours eu pour cause le désir de lutter contre un abus ou de dégager une vérité partielle et méconnue. Mais l'hérésie est une impatience et une étroitesse de vues. Le protestantisme en est le meilleur exemple ; il a une tare originelle : il tend invinciblement à la « scissiparité » (1). Ses causes sont certes très complexes et les excès contre lesquels il s'est dressé avaient peut-être rendu sa venue historiquement inévitable. Cela ne l'empêche pas d'être caduc et illégitime. Bien qu'il se présente sous le nom de Réforme, il fut avant tout une révolution violente. Il s'est condamné à n'être précis qu'en étant exclusif ou à n'être accueillant qu'en abandonnant toute précision. Par nature, il est multiple ; s'il vient à s'unifier, comme ce fut le cas en Allemagne lors de la fusion des églises luthériennes et calvinistes, c'est au profit d'une religiosité vague et au prix d'un appauvrissement dogmatique (2). En revanche, le catholicisme est une religion qui s'unifie en incluant. Il est complet en lui-même, parce qu'il est capable d'assimiler et de mêler en lui toutes choses, comme un être vivant qui se développe en restant identique à lui-même. L'Église est une synthèse dirigée, une source d'adaptation parfaite. Elle est en quelque sorte un principe viril et un principe féminin et c'est ce qui donne à son histoire une plénitude continue.

Les rouages de son organisation ont un rôle essentiel à jouer ; ils sont les moyens d'une purification et d'une discipline indispensables, les instruments qui cisèlent les âmes et qui les orientent vers la sainteté, c'est-à-dire vers ce qu'il y a de plus important ici-bas. Nous ne pouvons pas vouloir la paix intérieure et aimer les nourritures divines que nous procure l'appartenance à l'Église, sans accepter l'autorité et l'armature parfois

(1) *E. A.* I, 242-245.

(2) *E. A.* II, 115, Cf. *E. L.*, XIV-XV.

blessante de cette Eglise. Qui veut la fin veut les moyens.

Dans un essai très intéressant, M. Lester Garland a fort bien souligné que l'œuvre de Hügel est tout entière dirigée contre le subjectivisme et contre le panthéisme. Il se demande avec moins d'à propos si le Baron est assez orthodoxe en réduisant le rôle de l'autorité dans l'Eglise à celui d'un simple *moyen* de vie spirituelle. A vrai dire, une telle affirmation est conforme aux principes théologiques : le but du plan divin, c'est l'épanouissement des créatures personnelles dans l'amour de Dieu. L'Eglise, en tant qu'elle est la Jérusalem céleste et la société des âmes, est certes une fin en même temps qu'un moyen ; mais les organes du magistère et de la juridiction ne sauraient être que les instruments de la sanctification spirituelle. M. Lester Garland s'exagère les prétentions de l'Eglise romaine, et il n'y a rien que de classique dans les idées qui lui ont paru si audacieuses. Von Hügel souhaite que l'autorité, selon l'étymologie, ait toujours pour fonction l'accroissement et le service de la vie ; qu'elle permette le maximum de variété et de liberté dans le maximum d'unité. Ce vœu est légitime. Newman, en revanche, allait trop loin en comparant l'autorité à un frein, comme si la fonction en était principalement négative.

Les réformes à opérer *in capite et in membris* ne manquent pas et ne manqueront jamais. Vers 1900, on faisait bien des projets à cet égard. Comme en toute époque inquiète, on agitait, par exemple, la question du mariage des prêtres. Von Hügel nous donne son avis sur ce problème ; il suggère l'établissement d'une législation canonique plus souple (1) ; en même temps, il

(1) Il souhaite que les prêtres décidés à ne plus observer le célibat aient la possibilité de retourner à une sorte d'état laïque qui les distingue cependant encore du reste des fidèles.

Une dispense de ce genre n'a été accordée, en fait, que rarement dans l'histoire des derniers siècles et pour des raisons de bien *public* :

reproche aux protestants de rester insensibles devant la beauté du célibat ecclésiastique. Ne pas comprendre que ce célibat est nécessaire, c'est montrer bien peu de finesse psychologique et de délicatesse religieuse. Pour sa part, le Baron estime qu'il n'aurait jamais été ramené dans sa jeunesse à la morale et aux pratiques cultuelles si, au lieu d'avoir pour confident un Abbé Huvelin, il avait dû s'adresser à un prêtre marié.

Sur ces sujets et bien d'autres encore, les discussions sont interminables. L'Eglise peut les entendre sans crainte, car sa supériorité est de reposer sur une tradition, et non sur la seule Bible (1). Mais la tradition n'est rien sans une autorité et sans un magistère vivant. L'Eglise a le droit d'enseigner et de gouverner par des organes directeurs. Ce droit, elle l'a reçu expressément du Christ. L'autorité apostolique a pour charge de régler la vie de l'Eglise. Il convenait à la nature humaine qu'il en fût ainsi. Les hommes ne sont pas des êtres abstraits ; ils naissent dans un milieu qui, avant de les entourer, les a précédés ; ils s'y développent et s'y forment. Ce milieu social est indispensable à l'éclosion de la libre personnalité. La vie subjective est adossée à une réalité objective qu'elle vient enrichir (2).

Par une semblable convenance, le magistère doit être infaillible. Ce privilège n'empêche pas des erreurs marginales, accidentelles, car le pape et les conciles ne sont

en Grande-Bretagne sous le pontificat de Clément VII et en France sous celui de Pie VII.

(1) Une Eglise qui se fonde sur la seule Bible se heurte tout de suite à la science : elle est vouée à empêcher le progrès de la géologie et celui de la critique textuelle.

(2) Ceci serait encore à rapprocher du néo-réalisme et du réalisme critique anglo-saxons. Les idées de Whitehead relatives au *Superjet* ont été appliquées d'une manière très distinguée au problème religieux par un auteur que j'ai plaisir à signaler, L. S. THORNTON, *The Incarnate Lord*, Lond. 1928. On y trouverait bien des idées analogues à celles de Hügel sur le caractère organique de la religion.

pas à l'abri des imperfections auxquelles le Christ lui-même s'est soumis dans son humanité (1). Mais ce qui importe, c'est qu'en l'Eglise romaine se continue le seul grand courant profond de vérité religieuse apporté par Jésus-Christ. La substance du catholicisme est une vie qui ne se trompe pas. Quant aux développements et aux purifications à opérer, c'est *dans l'Eglise* une et catholique qu'ils doivent être accomplis. Le mouvement des idées y est non seulement tolérable, mais indispensable, car le dogme naît d'une histoire et s'élabore par une réflexion sur l'histoire.

La vérité ne sera jamais en danger tant que la recherche de la nouveauté s'unira à l'amour de la tradition. Le dépôt révélé n'est-il pas riche de virtualités inépuisables ? Aussi n'avons-nous rien à craindre pour le sort de la religion à laquelle fut faite une promesse de vitalité perpétuelle : le germe du christianisme est impossible

(1) Pour cette question se reporter plus haut au chapitre iv.

Aux Réformés von Hügel rappelle que les théologiens admettent, outre l'infailibilité papale, une infailibilité conciliaire et une infailibilité générale, passive, répandue dans l'ensemble de l'Eglise. Le catholicisme ne reconnaît donc pas au pape un privilège auquel rien ne correspondrait dans le restant de l'Eglise. De plus, l'inerrance du pape a un objet bien limité. Au fond, la doctrine de la primauté repose sur les mêmes principes et dépend des mêmes critères qui servent à établir les autres articles du Credo (*Petr. Cl.* 2, 61).

Sur la question de l'infailibilité, en général, je cueille au passage dans A. H. DAKIN cette remarque très fine : « ...Von Hügel never desired to close the door to legitimate speculation and the possibilities of the future. He gives the impression of having accepted his Church's articles of faith as final in the sense that, like stones placed under the wheels of a wagon going uphill, while the horses stop for breath, dogmas are to be used as an obstacle to retreat and an aid to advance ». (*Von Hügel and the Supernatural*, p. 192). En 1909, dans le *Rinnovamento*, v. H. définit l'infailibilité : « una inerranza dell'orientazione spirituale » et « una permanenza delle opportunità e delle leggi del progresso spirituale » (p. 413). — La formule n'est pas assez précise pour le théologien catholique ; il est cependant clair que v. H. regardait le dogme comme une réalité profonde, définitive, et ne le réduisait pas à une expression pragmatique de la vérité.

à éliminer du monde. Ce qui est vrai, c'est que les chrétiens, eux, sont entourés de dangers. L'heure est venue où ils doivent prendre leurs initiatives et leurs responsabilités. Ceux qui parmi eux se décident à marcher de l'avant savent ce qu'il peut en coûter ; ils risquent de s'égarer et d'égarer les autres ; ils sont exposés à être incompris, sacrifiés et à s'attirer des réactions violentes ou injustes de leurs chefs. Dans les douloureux cas de conscience où ils se trouvent jetés, l'Eglise reste pour eux le grand instrument de libération spirituelle qui transmue l'individualité égoïste en personnalité courageuse et lucide. L'obéissance au pape est aussi nécessaire que la loyauté scientifique. Von Hügel aurait à coup sûr fait siennes à cet égard ces paroles de Mgr Duchesne au lendemain d'un blâme officiel de Rome : « Une mère peut gronder avec exubérance, c'est toujours une mère. Il faut la respecter, l'aimer quand même. Dieu aidant, je ne faillirai pas à ce devoir ». C'est que deux choses suffisent à concilier les exigences de la dignité humaine et celles de la fidélité catholique : avoir foi que l'Esprit de Dieu, présent au début et au terme de tout, saura faire triompher la vérité ; avoir souvenance que le christianisme est une école de renoncement et qu'aucune vie n'est féconde sans la Croix (1).

Au total, Le Baron est donc par l'exemple et par la doctrine, filialement attaché à la confession romaine. Il quitte parfois, à ses risques et périls, la route commune ; mais il réserve à l'autorité officielle le droit de fixer pour tous le dogme véritable. Son Eglise était pour lui le *home* spirituel auquel il était attaché par toutes les fibres de son âme, et qu'il ne pouvait comparer à rien d'autre. Mais ses préférences vont au catholicisme d'avant la Réforme, plus hospitalier et moins inquiet, à son avis, que celui où nous avons à vivre. C'est pourquoi il aime

(1) *M. E.*, II, 395.

l'Humanisme du x^v^e siècle qui aurait pu nous épargner la scission protestante. Sa prédilection pour sainte Catherine de Gênes (qui a vécu de 1447 à 1510) s'explique par là ; il l'a choisie entre toutes les mystiques pour objet de ses études, car il trouvait en elle avec le charme d'une vie sainte, l'atmosphère d'une Renaissance catholique (1).

(1) *M. E. I.* v ; cf. *Pap. Com.*, 30 : « The spacious outlook and virile depth and tenacity of that early Catholic Renaissance still fire my blood »... Plus tard, il modérera cependant son enthousiasme et il sera plus sensible aux lacunes ou aux tares des premiers humanistes.

CHAPITRE VI

LA VIE MYSTIQUE

I. — LA PSYCHOPHYSIOLOGIE ET LES MYSTIQUES

On sait quelle était l'attitude du monde savant en présence des faits mystiques, il y a une trentaine d'années. Le Dr Pierre Janet, en France, exprimait l'opinion à peu près commune des psychologues et des médecins en considérant toute extase comme le résultat d'une névrose. Telle était bien en Angleterre aussi la conviction du public cultivé. C'est alors que le Doyen Inge publia son beau livre sur le *Christian Mysticism* (1899) et que parut *The Mystical Element of Religion* du Baron von Hügel (1908), puis le *Mysticism* d'E. Underhill (1911). Avec ces trois ouvrages, un vigoureux effort de réaction s'est accompli. Si l'atmosphère a changé en Grande-Bretagne, c'est grâce à eux. Les arguments, alors neufs, dont ils se sont servi, sont devenus aujourd'hui si connus qu'il suffira de les résumer brièvement.

Von Hügel oppose dès l'abord la contention pénible de certains mystiques à la fraîcheur de leur principale expérience spirituelle (1). A propos de sainte Catherine de Gênes, il examine de très près en quoi l'état de cette sainte ressemble à l'hystérie et en quoi il en est tout à fait différent. Il est vrai qu'il y a un tempérament qui prédispose à l'extase et qu'à cet égard un certain type de système nerveux est une condition de l'appel à la vie

(1) *M. E.*, II, 3-62.

mystique. Mais pourquoi s'en étonner ? On constate quelque chose d'analogue pour les philosophes, les musiciens ou les poètes. Ils ont la psychophysiologie de leur vocation.

Chez tous ceux qui vivent de l'esprit et qui se donnent tout entiers à l'objet de leur attention spirituelle, l'énergie psychique peut déclencher les mécanismes de l'auto-suggestion et du monodéisme. Pas plus qu'on n'attribue le génie artistique à l'hystérie, on ne doit expliquer le génie religieux par un déséquilibre des nerfs. La rencontre de l'homme et de Dieu n'est pas celle d'une âme avec une autre âme, mais d'un être absolu et transcendant avec un animal raisonnable ; la personnalité du mystique ne peut s'élever d'un seul coup à un niveau ontologique si nouveau, si déconcertant pour les pauvres habitudes de l'égoïsme individuel. Que certains troubles puissent alors se produire, c'est incontestable, mais ils ne manifestent nullement une désintégration du Moi, car les vrais mystiques ont une activité rayonnante et bien unifiée ; leur sens du réel est rarement en défaut ; ce ne sont ni des agités ni des abouliques. Ils fuient l'excentricité.

Les accidents hallucinatoires sont la rançon de l'activité mentale interne et n'en sont en aucune manière la substance. La tendance à la projection accompagne presque toutes les formes du génie, mais le génie n'en est pas esclave. Les saints contemplatifs accordent aux images une place subordonnée ; plus ils progressent intérieurement, plus ils se méfient de leurs représentations sensibles. Représenter (*to picture*) est nécessaire pour comprendre, mais la représentation n'est qu'un phénomène de surface. Un symbole n'est pas l'idée même. Ce sont les intéressés qui nous en avertissent expressément. Les troubles de perception et les anomalies de la vie affective dont il leur arrive d'être affligés sont jugés par eux comme des conséquences fâcheuses d'une adaptation imparfaite à un changement de milieu intérieur. Ils sont les derniers

à être dupes ou à confondre la réalité concrète qui les pénètre avec l'expression qui l'accompagne (1).

C'est dans une lettre à Loisy que von Hügel s'est expliqué le mieux sur toute cette question. En voici le fragment principal, dont je respecte le français parfois savoureusement incorrect : « Si nous distinguons quatre étages dans la vie des saints et mettons leur vie physique, leur santé nerveuse etc. dans l'étage le plus bas et leur dévouement et caractère moral dans le plus haut, alors leur doctrine spirituelle sera au troisième et leurs états et phénomènes psychiques extraordinaires, visions, extases, etc. seront au second. Eh bien ! il me semble qu'il n'y a nul rapport entre les étages 1 et 3, 4, du moins nul rapport qui prête à soupçon ; mais qu'il y a bien certainement un tel rapport entre les étages 1 et 2. C'est-à-dire que *jamais*, autant que je l'ai pu contrôler, *n'a-t-il été un saint visionnaire qui ait eu une santé nerveuse normale...* l'anormalité précède l'expérience, au moins chez sainte Thérèse » (2). George Tyrrell résume fort nettement les idées du Baron sur ce point en faisant remarquer que les troubles nerveux, qu'ils succèdent à l'effort ou qu'ils le précèdent, ne permettent pas de le juger. Il emploie une comparaison excellente : « La chaleur ou le froid », écrit-il, « peuvent fendre un verre : qui peut dire ce qui en a été la cause ? » (3). La valeur du témoignage échappe par là à la juridiction des psychologues ;

(1) Ainsi, sainte Catherine de Gênes eut, à la fin de sa vie, des extases nombreuses, mais provoquées en partie par son affaiblissement physique. Elle ne leur accordait pas la même valeur qu'à ses expériences mystiques antérieures et demandait même à son entourage qu'on cherchât à la délivrer de ses transes. *M. E.* I, 206.

(2) A. LOISY, *Mémoires*, Paris, 1930-1931, vol. I, p. 503. Les apparitions diaboliques, notons-le en passant, semblent avoir été particulièrement antipathiques à von Hügel.

(3) G. TYRRELL's *Letters selected and edited by M. D. Petre*, Lond. 1920, p. 49. Le psychologue allemand KLAGES a proposé une idée analogue : toute anomalie psychique est susceptible d'une double interprétation (*Doppeldeutigkeit*).

du moins ceux-ci doivent-ils, dans leurs analyses, éviter les hypothèses unilatérales ; on ne décrit pas correctement un fait d'ordre mystique parce qu'on a pu y relever parfois une ressemblance superficielle avec l'hystérie ou avec quelque misère inavouable. Le déséquilibre nerveux auquel s'exposent certains mystiques n'est ni la substance ni la condition de leur expérience ; quand il se produit, il joue surtout le rôle d'une humiliation bien-faisante.

On dira que c'est payer cher l'acquisition d'un état supérieur, et que beaucoup de mystiques ne parviennent pas à rétablir leur unité. Peut-être ! Mais la santé, après tout, n'est qu'un moyen. Elle n'est pas le but unique de l'existence et il est bon que de généreux dévouements nous le prouvent. Vivre, surtout à ces hauteurs, c'est risquer. « Personne ne nie que le métier de la mine, de la guerre, ou que le travail spirituel et médical dans un hôpital, impliquent des risques graves pour la vie ; on ne nie pas davantage que la préparation de bien des produits chimiques porte atteinte à la santé de façon directe et inévitable. Toutefois, personne ne pense à abolir de telles occupations ou à blâmer ceux qui s'y consacrent » (1). Pourquoi en jugerait-on tout autrement quand il s'agit des mystiques ?

A vrai dire, le danger mortel contre lequel doivent lutter les mystiques, c'est de se laisser arrêter, d'une manière ou d'une autre, par les phénomènes étranges dont ils peuvent être affectés. Il leur faut rattacher tout ce qui leur arrive à un but moral et religieux, à un esprit de bénédiction universelle. Malheur à eux, s'ils perdent de vue cet unique nécessaire ! Malheur à eux encore, s'ils

(1) *M. E.*, II, 329 et suiv. ; *E. L.*, 54. En outre, la religion chrétienne offre bien moins d'extases que le néo-platonisme et le bouddhisme. Elle n'estime les états extraordinaires que dans la mesure où ils se rapportent à une doctrine spirituelle, à une sainteté. (Voir la citation donnée par A. Loisy, *Mémoires*, I, p. 503).

tombent dans l'illusion que von Hügel appelle le « pur mysticisme » et qu'il vaudrait mieux appeler peut-être le faux mysticisme : c'est-à-dire s'ils méconnaissent la diversité concrète des choses, la réalité des êtres finis. Le problème pour eux est de vivre en deux mondes, celui de l'éternité et celui de la succession, sans confondre ce qu'ils unissent et sans séparer ce qu'ils distinguent.

II. — LE THÉOCENTRISME ET LA PARTICIPATION A L'ÉTERNITÉ

La transcendance divine est indispensable à la conscience religieuse. L'objectivité d'une donnée, la réalité d'une *otherness* se retrouvent encore davantage dans la conscience mystique. C'est dire que le panthéisme contredit l'élan du sentiment religieux et qu'une mystique analogue à celle de Schleiermacher ne respecte pas les données immédiates de l'expérience humaine.

Tout en rejetant d'emblée le faux mysticisme, von Hügel reconnaît que celui-ci a pu rendre service à la cause de la vérité ; il a donné à la présence de Dieu dans l'univers une place centrale ; et au lieu d'accorder à nos individualités une primauté injustifiée, il a réservé la seule réalité définitive à l'Esprit qui est l'âme de nos âmes. Jusque dans leurs excès, les pseudo-mystiques ont à cet égard été les artisans d'une œuvre parfois bienfaisante : ils ont sauvé l'idée d'un ordre nécessaire et celle d'un plan universel.

Leur théocentrisme n'en manque pas moins de mesure. Tantôt ils font subsister les attributs de Bien, de Vérité et de Beauté, dans une *natura naturans*, dont l'activité ordonnatrice ne requiert pas un ordonnateur divin et personnel. Tantôt ils anéantissent au contraire la création et ne reconnaissent qu'une seule réalité, celle de Dieu. Mais dans les deux cas, ils méconnaissent un fait fonda-

mental : la conscience religieuse ne connaît que par contraste et par différence.

Il y a pire : le panthéisme mystique supprime ou déforme l'amour. Or, toute mystique saine accepte la dualité que révèle l'amour et exige que l'homme aime Dieu d'un cœur soumis, en créature. Nier cela, c'est tuer la religion. Le réalisme a toujours ses droits, même et surtout dans une métaphysique de la charité surnaturelle, car la grâce ne dissout pas notre être en celui de Dieu : elle nous précède, nous enveloppe et nous dépasse. En participant à Dieu, nous ne nous assimilons jamais totalement la nature divine.

Pour un panthéiste, aimer c'est s'identifier à l'Être Suprême. Pour un chrétien, le prototype de l'amour est celui que Dieu porte à la créature : un don libre qui élève et qui associe au Bien absolu. Le théocentrisme des chrétiens est, par suite, bien différent du panthéisme. Ils adorent en Dieu une Perfection et une Simultanéité, mais aussi une Prévenance ; et ils doivent garder le sentiment perpétuel de leur imperfection, de leur durée successive, de leur dépendance (1). Proclus niait que l'âme s'identifiât jamais à l'Un. Il était fidèle en cela à la véritable expérience religieuse (2).

Ainsi s'explique encore l'amour chrétien de l'univers : ce n'est pas uniquement l'amabilité de l'être aimé qui détermine cet amour, c'est plutôt la volonté de rendre l'être aimé aimable et aimant. Nous devons aimer la création en son Créateur ; car nous avons à imiter l'Amour divin, si nous voulons aimer notre prochain. N'est-ce pas ce caractère si original de la charité enseignée par Jésus que nous trouvons à l'état le plus manifeste dans le précepte héroïque de l'amour des ennemis ? Faire du bien aux pervers et aux déshérités, s'attacher à ceux

(1) *E. L.*, 378.

(2) *E. L.*, 95-96.

qui sont haïssables, comment ces sublimes commandements auraient-ils un sens s'il n'y a pas de prévenance divine et d'exemple suprême ?

On a soutenu, il est vrai, que le théocentrisme orthodoxe transporte en Dieu l'égoïsme qu'il censure en nous. Cette objection est faible. S'aimer soi-même n'est condamnable que dans la mesure où l'on ne peut se suffire. Un homme qui fait de sa personnalité la fin suprême n'est pas fautif parce qu'il désire la personnalité mais parce qu'il prend son être insuffisant comme objet d'adoration. Dieu seul n'est pas une idole ; Il est au centre de toutes choses parce que seul Il se suffit à Lui-même et peut trouver sa propre fin dans sa vie intime. La distinction tracée par les scolastiques entre la fin essentielle du monde qui est la gloire de Dieu et la fin accidentelle qui est le bonheur de la créature, peut paraître malhabile et rebutante ; elle contient néanmoins une vérité profonde. En se cherchant soi-même avec sincérité, un être créé doit finir par rencontrer et par adorer Dieu. Et réciproquement, aimer Dieu, c'est se trouver soi-même, car le bien de l'âme, c'est Dieu. L'égoïsme est un péché parce que l'individu clos est une fiction et que les existences finies sont incapables de se terminer en elles-mêmes (1).

La présence d'un Dieu transcendant est ainsi la plus concrète des réalités, celle qui suscite le vouloir spirituel. Aussi la créature intelligente, dans la mesure où elle est appelée à la vie mystique, a-t-elle un sens obscur de la proximité divine. Saint Thomas admet que les chrétiens peuvent prendre une conscience directe, bien que confuse,

(1) C'est en définitive dans la conception thomiste de l'amour, telle que l'expose un P. Rousselot, que s'encadrerait le mieux, semble-t-il, la mystique de von Hügel. Cf. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster, 1908 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band VI, Heft 6) et aussi du même auteur : *Amour spirituel et synthèse aperceptive*. *Revue de Philosophie*, 1^{er} mars 1910.

de l'habitation céleste en eux (1). En pénétrant dans l'univers de la grâce, l'âme devient capable d'avoir l'expérience de l'Eternité absolue (2). Toutefois, même au plus haut degré de vie unitive, elle reste soumise à Dieu et ne se confond pas avec Celui auquel elle participe. Elle n'épuise pas l'Essence créatrice ; elle saisit comme elle peut la présence du Seigneur. Elle reste toujours plus ou moins successive, différente de Celui qui se suffit à lui-même et qui nous est plus intime que nous ne le sommes à notre propre nature.

L'Eternité de Dieu est, en effet, meilleure que la nôtre. En Dieu l'absence de passivité et de succession est complète ; en nous elle ne peut l'être : nous ne pouvons prétendre qu'à une quasi-simultanéité. Nous sommes des consciences distinctes de Dieu, car le temps est en quelque sorte pour nous un principe d'individuation. Mais dans notre moi le plus profond, il y a une forme analogique de ce qui est l'Eternité de Dieu ; notre conscience personnelle se dégage des limites de l'individu ; elle échappe à l'espace et au temps spatialisé (*clock-time*) ; elle est une durée qualitative et active (3), et c'est par cette densité intérieure, par cette victoire sur l'éparpillement, qu'elle ressemble à Dieu.

Le rapprochement entre l'idée de durée et celle de vie éternelle est pour von Hügel l'occasion d'examiner les conceptions de Bergson. Assez audacieusement, il assimile la perpétuité thomiste (*ævum*) à la durée bergsonienne et il en appelle aux mystiques pour sceller cette alliance un peu imprévue. Nous avons dit déjà qu'il ne se prive pas, par ailleurs, de critiquer l'auteur des *Données immédiates*. Bergson aurait eu le tort d'identifier le changement et la durée, alors que la durée implique une permanence

(1) *M. E.*, II, 288 et 337.

(2) *E. A.*, II, 29.

(3) *E. L.*, 383.

fondamentale. L'intuition a dans sa philosophie un aspect discontinu, fragmentaire ; elle est vacillante et incertaine, car elle manque de la stabilité et de l'ampleur qui caractérisent l'intelligence.

Ces critiques ont perdu beaucoup de leur force depuis que Bergson a précisé sa pensée dans les *Deux Sources de la Morale et de la Religion* (1). En revanche, Le Baron critique à plus juste titre l'idée que la durée est pleine, qu'elle se suffit à elle-même. L'univers de la durée, estime-t-il, est incapable de subsister par son propre élan ; il est une réalité « en creux ». L'approfondissement de la vie intérieure ne fait qu'augmenter le sentiment d'inquiétude et de lacune que nous laisse le spectacle de l'Univers. Nous sommes nécessairement à l'affût d'une transcendance en acte. Supprimer ce mystère ontologique, ce drame de la créature, c'est substituer une théorie conventionnelle à un fait cosmique qui se dévoile tout entier dans l'angoisse de la conscience mystique.

M. Wahl a donné de tout cela un commentaire lumineux qui peut nous aider à comprendre von Hügel. Il rappelle que pour Bergson comme pour Platon ou Hegel, « le néant apparaît surtout comme une altérité ». L'affirmation « de la plénitude du réel est une des présuppositions essentielles de la philosophie bergsonienne ». Il ajoute ensuite : « On peut se demander si ces conceptions ne tendent pas à éliminer un aspect du réel, d'autant plus difficile à saisir qu'il est élément de négation absolue. Et on peut se demander également si dans l'idée d'autre on ne peut découvrir finalement l'idée de négation, que ces penseurs tendaient à réduire à l'idée d'autre. Ici ce

(1) A quoi l'on pourra ajouter son dernier livre, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, 1934. Il y proteste contre les rapprochements qui ont été faits de sa doctrine avec celle d'Héraclite. Pour lui, la mémoire est une permanence et les existences persistent : elles ont quelque chose de substantiel (voir par ex. p. 238, note).

sont moins les philosophes proprement dits qui nous mettraient sur la voie que les théologiens, certains philosophes proches de la théologie. Un Hocking, au moins dans certains passages, un von Hügel quand il parle de l'altérité absolue, plus encore un Otto et un Barth, et chez les romanciers, un Lawrence, qui met en lumière, — dans une obscure lumière, cet élément d'autre absolu, de négation, dans l'amour humain comme les théologiens le faisaient voir dans l'amour divin, — ont le pressentiment de cette même idée » (1).

Certes, von Hügel n'a pas mis dans l'altérité divine, un « non sans oui », une transcendance sans immanence (2), mais l'affirmation de l'altérité, teintée d'analogie thomiste, est à coup sûr ce qui le sépare le plus de Bergson. Celui-ci n'écrivait-il pas, récemment encore : « *Rien* désigne l'absence de ce que nous cherchons, de ce que nous désirons, de ce que nous attendons. En réalité il n'y a pas de vide. Nous ne percevons et même nous ne concevons que du plein. Suppression signifie ainsi substitution » (3).

Seul est totalement réel ce qui est Dieu, c'est-à-dire ce que nous ne sommes pas. Et la liaison que von Hügel a constatée entre l'altérité et l'existence absolue, il l'établit également entre l'existence absolue et l'Eternité. Etre éternel, c'est être Dieu. L'Eternité est la présence ou la co-présence ; c'est l'attribut d'un Etre à qui rien n'échappe parce qu'il est entièrement simultanément et *all-inclusive*. Mac Taggart, qui a toujours été assez indécis sur ce

(1) J. WAHL, *Vers le Concret*, Paris, 1932, pp. 25-26.

(2) Il parle certes du monde surnaturel comme *wholly other* ; mais il insiste souvent sur la nécessité d'utiliser les deux voies, négative et positive, dans la recherche de Dieu (Voir *M. E.*, I, 276 ; la critique de Kierkegaard, *M. E.*, II, 346). Toujours il en revient à une *Otherness in Likeness* (*E. L.*, 366). Au reste, le mystère de l'Incarnation est central dans sa philosophie ; il en tire cette conséquence qu'il ne faut pas se vider de soi pour faire place à Dieu, mais laisser la grâce nous pénétrer, comme un ferment qui transforme la pâte. (*M. E.*, II, 136).

(3) *La Pensée et le Mouvant*, p. 123. Comparer avec *E. L.*, 289-300.

problème, a suggéré que l'éternité pourrait être définie comme le commencement ou la fin du Temps ; au contraire, selon von Hügel, si l'éternité signifie quelque chose, c'est bien l'exclusion du passé et de l'avenir. Dieu est tout entier en acte ; il n'a pas à changer ; il est un présent et une présence (1).

Toutefois, l'éternité n'est pas contradictoire par rapport au temps ou incompatible avec l'existence d'un déroulement historique. La durée du monde en Dieu n'est pas une apparence illusoire. Ce qui est vrai, c'est que la succession chronologique ne se conçoit pas à l'état pur, sans être adossée à un ordre suprême et immuable. Ce qui est *processus* dans le temps se transfigure et joue le rôle d'une *fonction* dans la vie éternelle. Le passé et l'avenir appartiennent à un tout organique et contribuent à un ensemble qui seul est tout à fait réel. Ainsi la chaîne des choses qui passent manifeste les valeurs qui subsistent. Car l'histoire appelle un jugement de valeur et les valeurs ne changent pas. L'éternité ne supprime pas le temps, puisqu'elle lui donne son unité et nous le fait comprendre. De même qu'une perspective religieuse et absolue est nécessaire à l'histoire, de même l'histoire est nécessaire, pour l'homme, à l'intuition mystique (2). Nous ne sommes pas Dieu, et l'éternité que nous pouvons acquérir à l'image de Dieu se mêle à une durée. Sans cette contrariété stimulante, notre idée de l'éternel ne serait qu'une forme vide. La simultanéité qui exclurait la durée au lieu de l'inclure serait une idole de l'esprit, un *punctum stans* (3).

(1) « A creature without a span is not yet human, a being with a span coequal to the Reality apprehended is God. » *R. G.*, p. 119.

(2) *E. A.*, II, 51-55.

(3) Cf. *E. L.*, 50 : « Simultaneity of itself is as little spiritually qualitative a conception as is succession by itself ». On ne se rapproche pas de l'Eternité par évocation de l'expérience, mais par recueillement et concentration. (*E. L.*, 87).

Sur ce point, saint Augustin est allé beaucoup plus au fond des

Le Doyen Inge me paraît clarifier et prolonger avec beaucoup d'élégance une doctrine semblable quand il écrit que le passé et l'avenir ne doivent pas être confondus avec l'avant et l'après. Le présent, remarque-t-il, est extensible : on peut parler de l'année présente, du siècle présent ou de la présente époque géologique. Supposons une mémoire capable de ramasser tout le déroulement des faits dans une intuition unique : il n'y aura plus qu'un présent sans passé et sans avenir séparés de lui ; mais l'ordre éternel qui élimine le passé et l'avenir, respecte dans leur présence même le caractère de l'avant et de l'après (*earlier and later*). Inge avoue il est vrai, qu'il est difficile en ces matières d'arriver à une explication adéquate : « C'est une croyance du christianisme que les événements temporels se rapportent à l'ordre éternel. Des choses d'une importance permanente surviennent réellement : des âmes sont sauvées et perdues. Est-ce que le mode éternel de l'existence peut, réellement, être dévié de quelque façon par les événements dans le temps, c'est là une question à laquelle je n'essaierai pas de répondre. Les difficultés philosophiques que rencontre une réponse affirmative sont grandes ; mais les chrétiens ont toujours cru que dans la vie personnelle les conséquences de la conduite bonne et mauvaise sur terre sont décisives pour la condition des âmes dans l'éternité » (1).

Ne prêtons pas à von Hügel plus qu'il ne dit. Il reste que pour lui la vie mystique est la perception d'une unité dans la variété et d'une variété dans l'unité. Ce qui n'est qu'une « petite mélodie » dans la durée de nos consciences, nous sommes invités à l'intégrer dans la

questions que ne le fait saint Thomas (*E. L.*, 101), exception faite pour l'idée de l'*aeonum*. (*E. L.*, 106).

(1) W. R. INGE, *God and the Astronomers*, Lond. 1933, p. 124. Dans la même série de problèmes, on connaît l'hypothèse de saint Pierre Damien selon laquelle Dieu pourrait rayer du passé l'existence d'un fait contingent.

puissante harmonie de l'au delà. Dieu est la Simultanéité totale, le Centre universel. Il n'est pas une activité qui s'épuise ni un être qui change, mais un acte pur. Aristote, si hostile au mysticisme par ailleurs, a donné au mysticisme sa charte fondamentale en excluant de Dieu toute potentialité (1). L'univers n'est pas centré en lui-même, mais ouvert à un Autre que lui ; car la Personnalité suprême de l'Esprit éternel est seule capable de maintenir dans l'existence la diversité fragile du monde.

III. — L'ASCÉTISME ET LA QUERELLE DU PUR AMOUR

Il n'y a pas de faculté spéciale, dans l'âme humaine, pour l'expérience mystique (2) ; mais il y a un stade du développement psychologique avant lequel aucune expérience mystique n'est possible (3). La formation d'un être conscient est la mise en harmonie d'une foule de puissances particulières. La personnalité est une conquête ; c'est l'unification laborieuse d'une pluralité de tendances. A plus forte raison l'effort est-il nécessaire pour aller à Dieu. La condition initiale de la vie spirituelle est de

(1) La définition de Dieu comme acte pur est géniale, mais dans le strict aristotélisme il n'y a aucun point logique d'insertion pour le mysticisme chrétien. L'idée même de personnalité est très peu étudiée par Aristote. *E. L.*, 38-41 ; *M. E.*, I, 22.

Sur la distinction que v. H. tire d'Aristote entre l'action unifiante (ἐνέργεια) et l'activité dispersante (πρᾶξις), voir un historien informé, CL. C. J. WEBB dans sa recension de *M. E.* (*Journal of Theological Studies*, oct. 1909, p. 93).

(2) *M. E.*, II, 283. Encore une idée dont on doit saisir l'importance. Elle signifie que Dieu n'est pas une chose à côté d'autres choses (*M. E.*, II, 290) ; son Unité et Sa Personnalité ne sont pas des réalités de ce monde : comme si une faculté spéciale pouvait nous le révéler à la façon dont les yeux révèlent la couleur et dont l'ouïe reçoit les sons ! Dieu est dans la texture secrète de tous les sujets et de tous les objets. C'est avec toute l'âme qu'il faut aller à Lui.

(3) La religion primitive n'est pas mystique, car elle n'est pas même réfléchie (*R. G.*, 92).

saisir avec finesse les contrastes et d'accepter un heurt provisoire entre des inclinations dont aucune ne doit pourtant être rejetée si elle est essentielle à notre nature. Détruire une tendance de ce genre, c'est se priver d'un stimulant indispensable et atrophier la personnalité tout entière (1). L'ascèse commence donc par une leçon d'humilité et par un désir de sublimation. Elle a pour but de dominer les tendances tout en les faisant concourir à une œuvre d'ensemble. La vie religieuse exige un exercice discipliné et progressif de toute l'âme.

Dans l'enfance, la religion est surtout affaire de sensibilité et de mémoire. Puis vient l'adolescence qui a pour tâche d'évaluer et de critiquer ; c'est l'âge de la discussion et de l'argumentation. Les jeunes ont encore beaucoup à apprendre après cela ; ils ignorent l'élément tragique de la vie. Ils se soucient peu de détachement et d'expérience mystique. Mais l'homme fait dépassera les impulsions charmantes de la jeunesse. A l'étape décisive de la virilité, la religion devient l'objet d'une expérience spéciale et difficile. C'est avec toutes les facultés qu'il est désormais possible de chercher Dieu : l'intelligence, le sentiment épuré et la volonté réfléchie s'associeront pour obtenir le bienfait de l'intuition spirituelle. Par sa fine pointe, chaque faculté pénétrera quelque chose du mystère divin. Au-delà du discours, au-dessus des émotions égoïstes et des poussées instinctives, le Moi véritable s'approchera de l'Absolu. A ce moment la personnalité s'épanouit ; elle renonce aux prétentions individuelles et mesquines ; elle écoute l'appel mystique, et en se perdant elle-même, elle trouve vraiment son autonomie. Le secret de la persuasion spirituelle lui est ouvert : elle rayonne ce qu'elle acquiert et en fait bénéficier autrui (2).

Dans cette ascension mystérieuse, quel est au juste

(1) *E. A.*, I, 46.

(2) *M. E.*, I, 50.

le rôle de l'ascèse ? Est-ce un don de Dieu qui seul nous guide, qui guérit nos blessures et nous établit dans la quiétude du pur amour ? Ou bien Dieu ne se donne-t-il que dans la mesure où l'âme se façonne elle-même et se cisèle en quelque sorte pour s'offrir douloureusement à Lui ?

C'est le problème redoutable que les mystiques de tout temps ont médité et qui provoqua au ^{xvii}e siècle le débat du quiétisme. Henri Bremond a scruté sous tous ses aspects « la querelle du pur amour » et l'on sait quelle réponse magnifique et nuancée il a donnée dans les onze volumes de son *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux*. Mais ce qu'on ne sait pas assez, c'est que Friedrich von Hügel a suggéré le premier la solution et le vocabulaire même adoptés par Bremond. Théocentrisme ascétisme : les termes et la conclusion du débat sont les mêmes chez les deux auteurs. Si le talent littéraire de l'Abbé est incomparablement supérieur à celui de son devancier, il est permis de penser que le Baron, par son inspiration d'ensemble et par ses analyses, a enseigné l'Abbé (1). Dans la théorie de la vie mystique que tous deux ont exposée, l'ascèse a une place subordonnée : c'est un moyen et non un but, « un instrument, un concomitant et un gardien », et non pas un motif primordial ou une fin ultime (2). Le combat spirituel et l'effort volontaire sauvegardent l'élan mystique, mais celui-ci n'a de valeur expérimentale que par l'effet de la grâce. La vie en Dieu est une libéralité de Dieu.

C'est dans cette perspective que von Hügel considère la querelle du pur amour. Est-il possible d'aimer Dieu en pensant à soi ? Faut-il s'employer à une contemplation active ou s'abandonner à l'oraison de quiétude ?

C'est le parti de la passivité qui est le bon. Mais il

(1) Voir p. ex. : *M. E.*, II, 341 et suiv. à propos de l'ascétisme ; I, 261-263 et II, 160-174 à propos de la prière et du pur amour.

(2) Voir *E. L.*, 65.

importe de bien entendre ce terme dangereux et indispensable de la langue théologique. La passivité est la condition de toute activité intense : « avec la conscience directe de l'action de notre esprit, nous perdons pendant un temps, toute conscience claire de l'existence même de l'esprit » (1). L'énergie mentale de Nelson à Trafalgar ou de saint Ignace d'Antioche pendant son supplice était inversement proportionnelle à la conscience qu'ils avaient de leurs actes. La quiétude mystique n'est donc pas une inertie, mais le signe d'une concentration de la conscience. Rien d'étonnant à ce que les lois générales de l'attention se manifestent dans l'activité intense qu'est l'union avec Dieu. La passivité est l'expression d'une énergie maxima ; et la quiétude signifie que l'objet de l'attention est en même temps l'objet d'une intuition. Pour qui a la connaissance expérimentale du monde invisible, la prière et la méditation prennent à leurs meilleurs moments, une simplicité parfaite. Les actes discursifs aboutissent alors à une intuition. L'âme, toute recueillie en Celui qui la libère, saisit d'une manière immédiate et ineffable la réalité divine.

La contemplation active était encore mêlée à des opérations lentes et multiples, à des tâtonnements inadaptés. Au contraire, la contemplation passive s'exprime par une prière pure, une soumission aimante et libre à Dieu. L'âme laisse Dieu prendre possession d'elle-même. Elle se meut dans une région où tout lui est ami, où rien n'est en désordre. La création entière est enfin rassemblée dans la paternelle charité du Père Céleste. Elle vit en Dieu et rien ne peut lui retirer désormais le bénéfice de son ravissement. Elle est parvenue à l'unité où chaque forme du réel a perdu ce qu'elle a de factice ou d'abstrait, d'hostile ou d'étrange. C'est pour l'intelligence même un magnifique programme que celui des mystiques ;

(1) *M. E.*, II, 133.

il annonce le monde définitif où circule la sève de la vie éternelle. Les rigidités artificielles des choses disparaissent ; en Dieu, les sources de l'univers se découvrent. En perdant notre être, nous l'avons trouvé et mille autres splendeurs avec lui. C'est l'état de pur amour.

La conscience que Dieu a unifiée n'est plus seule. Elle trouve dans son extase même une invitation à servir l'univers et un désir de travail efficace. Par fidélité à la prière, elle retourne à l'action. Fût-elle capable d'intuition divine, elle respecte la variété des actes humains et elle accueille la réalité des choses finies. Car la charité n'est pas, ici-bas, la fin de l'espérance ou la suppression des vertus naturelles ; la charité donne forme à notre être moral en développant les multiples ressources et l'harmonie secrète du vouloir.

Ainsi donc, « s'il n'y a pas de vraie contemplation sans beaucoup de pur amour, il peut y avoir beaucoup de pur amour sans contemplation » (1). Et il faut bien l'ajouter ; même compris de la sorte, le pur amour ne dure pas sans relâche. L'âme ne connaît pas en cette vie de solstice éternel. Les faiblesses de la nature imposent à l'héroïsme une détente. Le flux renaissant de la sensibilité imparfaite donne toujours quelque chose de neuf à conquérir et à transformer. N'allons pas croire que la sainteté se diminue dans cette épreuve : car l'incessante distraction est un appel à un incessant renouveau. Un saint peut arriver à atténuer la dispersion ou l'incohérence de la nature, mais il ne peut pas les éviter absolument ni s'arracher aux conditions de la vie terrestre.

Les quiétistes pensent tout autrement ; et leur conception du pur amour n'est pas celle de Hügel. Ils ont négligé la prière vocale et dédaigné l'élément historique,

(1) *M. E.*, II, 172. Saint Thomas définit le pur amour de la façon la plus simple et la plus juste en disant qu'il consiste à aimer quelqu'un pour lui-même, *Ibid.*, 162.

qui est si essentiel à la vie religieuse. Ils ont tenu pour inutiles ou nuisibles les activités différentes de la prière, comme si, pour connaître Dieu, il ne fallait pas se tourner vers le monde ; comme s'il suffisait de s'abandonner au seul attrait de l'oraison. Ils ont même fait peu de cas de la morale et des convenances. Enfin, ils ont confondu la gravité chrétienne avec le fanatisme. En un mot, ils ont manqué d'humanisme : en pourchassant l'esprit de mondanité, ils ont oublié que l'Esprit doit se répandre sur toutes les réalités de ce monde pour les pénétrer et les transformer (1).

Tout ce qui est bon dans la nature a sa place et ses droits dans la vie mystique, puisque l'intention créatrice de Dieu en est garante. Si la nature déchue est blessée, elle n'est pas radicalement mauvaise et il n'y a pas de raison pour que la grâce supprime ce que la création a établi. La loi de continuité est fondamentale dans l'œuvre divine. La matière et les réalités changeantes paraissent impures et profanes ; elles sont par là même une condition permanente du progrès de l'âme, car le monde doit être pour le mystique une occasion de discipline et de réforme incessante.

L'élévation mystique exige l'innocence du cœur, et, par conséquent, le renoncement au péché. Car s'éloigner de Dieu est absolument haïssable. Mais pour obtenir cette *nettezza* dont sainte Catherine de Gênes avait le désir, il faut savoir tour à tour s'attacher aux choses et s'en détacher. Aucune réalité objective n'est si imparfaite qu'il faille la fuir systématiquement ; aucune disposition subjective n'est si médiocre qu'elle mérite d'être anéantie. Et inversement, il n'est rien en nous ou hors de nous, quel qu'en soit le degré de perfection, qu'il ne faille désirer avec réserve ou posséder avec respect. L'attachement au détachement a besoin lui-même d'être

(1) *M. E.*, II, 136 et suiv. Cf. *E. A.*, II, 82.

corrigé. L'ascèse est l'alliance de deux attitudes contraires. Pour vaincre l'individualité mauvaise, il faut être prêt à tout avoir et à tout quitter, selon les exigences de l'amour divin.

La plupart des hommes cherchent le maximum d'attachement avec le minimum de détachement. Ils vivent en païens, dans la servitude des complaisances terrestres. En réaction contre eux, l'élite religieuse s'est parfois donné pour tâche de parvenir au maximum de détachement et au minimum d'attachement. La perfection n'est représentée ni par les uns ni par les autres. Le christianisme a besoin d'une nature pleinement épanouie et d'une offrande pleinement mortifiée. Il lui faut un maximum de ressources profanes avec un maximum de générosité spirituelle. Dans la connaissance et dans l'action, la voie positive complète la voie négative et est complétée par elle : Dieu est en toutes choses et aucune chose ne satisfait celui qui aime Dieu (1).

Un bain purificateur est nécessaire, et il n'est pas agréable à la sensibilité ; mais une fois que l'acte d'abandon s'accomplit, l'âme est amplement récompensée de son acte. Elle est en paix et elle commence à voir clair. Désormais la semence céleste mûrira d'elle-même et consumera les impuretés qui restent. Seule l'action de Dieu dans nos efforts rend possible le pur amour. Ce n'est pas notre ascèse qui nous débarrasse de la gangue de l'amour-propre, mais la Providence. Par les événements et les épreuves de la vie, nos cœurs s'affinent, se dépouillent de leur égoïsme, se rendent à la charité parfaite, c'est-à-dire à la prédominance du désintéressement dans l'amour, de manière à ne vouloir que Dieu et toutes choses en Lui. Ainsi le mystique va-t-il de l'attachement à soi-même jusqu'à la générosité divine. Dans ce progrès,

(1) *M. E.*, II, 354-355.

il possède le bonheur que tout homme recherche et que lui seul rencontre (1).

Les meilleures analyses de la vie mystique que le Baron ait laissées sont peut-être celles par lesquelles il montre comment la religion et la science sont appelées à se purifier l'une l'autre. La science, qui s'attache avant tout aux choses, à l'élément impersonnel de l'univers, n'est pas destinée à étouffer la voix de Dieu, mais à réformer nos superstitions, à dégager ce qui est de Dieu et ce qui est de nous dans l'élan mystique. Et d'autre part, quel magnifique secours l'étude de la matière devrait-elle recevoir de la religion ! Ce devrait être un avantage pour la science positive que d'être cultivée par un croyant, c'est-à-dire par quelqu'un qui sait regarder la création avec respect. Si l'on se place au point de vue vraiment religieux, l'univers des choses ne peut pas être l'objet d'un simple passe-temps ou l'occasion d'un travail sans goût. Un croyant qui a conscience de sa foi n'a pas le droit d'être un amateur dans sa profession de physicien ou de chimiste. Il est soutenu par un esprit de curiosité, par une conscience impartiale. L'amour de la vérité lui donne avec une initiative infatigable l'occasion de sacrifices au milieu desquels c'est encore la

(1) Est-il permis de goûter et de rechercher le plaisir qui accompagne l'amour de Dieu ? Von Hügel remarque que bannir toute délectation est psychologiquement impossible et moralement peu souhaitable. L'homme est fait pour le bonheur et ne peut que chercher à être heureux.

Le plaisir ne suffit certes pas à faire le bonheur. En soi, il n'a pas de valeur morale. Et c'est pourquoi il faut vouloir directement et principalement les fins de la nature et de la grâce plutôt que les plaisirs qui y sont annexés. Mais de ce qu'une satisfaction est liée à l'accomplissement d'un acte raisonnable, il ne suit pas qu'il soit impossible d'être généreux et désintéressé en voulant cet acte. La perfection consiste à ne pas rechercher le plaisir pour lui-même et à ne pas penser au plaisir, à ne pas s'en occuper ; elle ne consiste pas à bannir toute délectation. Il faut purifier l'action en la rendant conforme au devoir, mais non pas en jetant un discrédit kantien sur la sensibilité. *M. E.*, II, 180.

conscience religieuse qui le réconforte. Rien n'est plus formateur pour l'éducation spirituelle que le contact avec l'objectivité des faits (1). Et en dépit des apparences, rien n'est plus nécessaire à l'essor et au développement du savoir positif que la foi vivante en Dieu. Supprimez toute aspiration métaphysique et religieuse de l'âme des grands savants ; et bientôt, la science, qui paraît pouvoir se passer de ces préoccupations, s'étiolera comme une plante dont la sève s'est secrètement retirée. Science, raison, et vie mystique sont inséparablement unies jusque dans leurs luttes ou leurs divorces passagers.

Car toutes les trois sont nécessaires pour le complet éveil de la personnalité. Et le développement de la vie personnelle est la grande tâche cosmique, l'immense attente divine. Aussi en s'aimant elle-même ou en aimant autrui avec sincérité, l'âme doit-elle rencontrer le problème de Dieu. Le mystique s'attache à ce qui est particulier parce qu'il sait que telle est l'exigence de l'Absolu. Et il comprend que le Dieu unique n'est pas jaloux au sens pervers de ce mot ; car Dieu n'exclut rien mais révèle tout. Seulement Dieu et l'ordre de la personnalité ne nous sont jamais donnés de manière toute faite ; c'est toujours au moyen de la matière et des choses inertes que nous devons nous élever à l'Esprit. « Plus nous nous élevons dans l'échelle de la réalité, plus l'intérieur se détermine et s'exprime dans l'extérieur, et plus il y a de différences non seulement entre une espèce d'êtres et une autre, mais même d'un individu à un autre individu de même espèce. Et pourtant, nulle part, même pas dans l'homme personnel, doué de libre arbitre et aussi individualisé qu'on le veuille, nous ne trouvons l'enveloppe quantitative et déterministe qui soit simple-

(1) Cf. *M. E.*, II, 387. A cet égard, Darwin, si agnostique qu'il fût, avait vraiment gardé une disposition d'âme religieuse en face des richesses de la nature. Il la manifestait par son admirable véracité dans l'observation, par sa déférence devant les faits. *E. L.*, 277.

ment arrachée et mise de côté de façon à révéler dans sa nudité l'esprit libre et qualitatif, tel qu'il pourrait être vérifié directement par un chronomètre, une chaîne d'arpenteur ou un creuset. — L'esprit (*spirit*) est ainsi toujours comme une main gantée : même si elle se meut aussi spontanément que possible, elle présentera toujours d'abord aux cinq sens un gant qui, pour leurs tests exclusifs, ne paraît être que du cuir mort et sans mouvement » (1).

En résumé, l'œuvre spirituelle est une libération, mais une libération qui ne détruit pas la nature. La vie mystique elle-même se coule et s'insinue en un cadre préexistant ; elle nous conduit très haut, mais elle n'anéantit rien de réel ; elle brûle ce qui est vil, elle respecte ce qui est humble, et par elle ce qui est provisoire reçoit une force éternelle. Elle accélère le grand rassemblement de toutes choses en Dieu qui sera le dernier acte de la création. Elle nous donne à nous-mêmes notre propre liberté et notre activité la plus autonome ; elle nous laisse la liberté de choix, bien que celle-ci ne soit pas la forme la plus parfaite d'autonomie. C'est dire que l'union à Dieu ne retire pas à l'homme ici-bas sa fragilité morale. Car le plus pénétrant des mystiques reste le serviteur et non le maître de la divinité. Il n'est pas, comme Dieu, capable de ne jamais pouvoir pécher ; il est seulement capable de ne pas pécher. Et il est par conséquent soumis à la loi de vigilance, d'effort coûteux et de progrès pénible.

Aussi bien, répétons-le, la passivité est-elle le contraire de l'inertie, et n'a-t-elle de valeur que par l'amour. Von Hügel l'eût certes définie volontiers comme l'a fait

(1) *M. E.*, II, 304. Cf. un autre emploi de la comparaison dans *M. E.*, II, 134. La présence de Dieu est figurée par la main qui est sous un tissu. C'est l'esprit de l'homme qui forme sans cesse ce tissu et qui l'applique de son mieux sur la main. Notre condition humaine nous condamne à construire toujours un écran, un intermédiaire entre la réalité absolue de Dieu et nous.

plus récemment Henri Bremond. Se laisser faire, c'est « laisser Dieu vous faire faire à vous-même activement ce qu'il voudra non pas que vous subissiez, mais que vous fassiez... Nous ne sommes agis qu'afin que nous agissions. Mieux encore : nous ne sommes agis que dans la mesure où nous agissons. *Non est deus mortuorum* » (1). C'est en ce sens que la véritable personnalité de l'homme est Dieu même s'aimant en l'homme et par l'homme (2). En ce sens aussi, plus on avance vers la sainteté, plus on sent que le réel est reçu comme un don (3).

IV. — LA VOCATION MYSTIQUE

Le mysticisme chrétien doit différer des autres par l'alliance qu'il met entre le respect des particularités concrètes et le sentiment de la transcendance divine. Puisque Dieu est l'Être que chacun peut saisir et que personne ne peut entièrement comprendre, chaque âme est appelée à tout aimer en Dieu selon une perspective spéciale et d'après une vocation originale. C'est donc une grave erreur de considérer les âmes comme des exemplaires interchangeables ou comme des instruments

(1) Texte de Bremond cité par P. ARCHAMBAULT (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 25, p. 225) et accompagné d'un court commentaire qui est un modèle de clarté et de concision intelligente.

Sur le problème de la liberté dans la philosophie de Hügel, nous aurions, est-il besoin de le dire, bien des critiques à formuler, ou plutôt bien des questions à poser. L'auteur a toujours traité assez sommairement ce sujet ; la seule fois qu'il en parle un peu longuement, c'est à propos de Bergson, à qui il reproche une analyse trop exclusivement naturaliste de l'effort volontaire. Pour von Hügel, un acte libre n'est pas seulement un acte d'adaptation motrice ; il implique une finalité et une fixation par rapport au flux des phénomènes. La liberté est une idée dérivée : elle suppose la personnalité, qui est plus fondamentale.

(2) *M. E.*, II, 39. On reconnaît ici l'idée de saint Bernard : *Tu te amas in nobis*.

(3) *M. E.*, I, 369.

bons pour n'importe quelle besogne. On ne fait bien que ce qu'on aime et on n'aime bien que ce pour quoi l'on est fait. Quelle que soit d'ailleurs sa réponse aux sollicitations divines, chaque individu a une essence indestructible, une sorte de *final size* en Dieu. Les néoplatoniciens n'avaient pas tort de penser qu'il y a un point vierge en tout homme et que malgré nos indignités ou nos erreurs, nous ne pouvons ternir complètement la beauté que Dieu a imprimée en nous et qui est la personnalité même à laquelle Il nous destine.

Dans un article d'ailleurs élogieux, le Père de Grandmaison craignait jadis que von Hügel ne confondît la perception expérimentale du divin, telle qu'elle se rencontre chez les grands mystiques, avec la simple affirmation du transcendant qui peut se fonder sur le fait de l'inquiétude humaine (1). En réalité, Hügel ne soutient pas que les grâces de contemplation infuse soient dévolues à n'importe quel chrétien, ou, à plus forte raison, à n'importe quel être humain. Lui-même a tenu à protester contre cette opinion (2). Il est vrai qu'il rapporte avec complaisance l'affirmation de sainte Catherine de Gênes, selon laquelle tout homme serait capable de pur amour (3).

(1) *Recherches de Sciences Religieuses*, mars-avril 1910, pp. 197-198.

(2) *M. E.*, préface de la 2^e édition, p. xii. — Il avait écrit qu'à des degrés divers, toutes les âmes en état de grâce ont quelque germe de pur amour. (*Some touch*, *M. E.*, II, 168).

(3) *M. E.*, I, 266. Il se sert aussi de l'exemple de la Sainte pour montrer que la vie mystique est possible dans l'état de mariage (*M. E.*, II, 74). Le détachement parfait est celui qui se mêle à toutes les activités naturelles de l'homme ; et à cet égard, on peut, semble-t-il, s'exercer plus intégralement à l'amour de Dieu dans le mariage que dans le célibat : telle est du moins l'idée que Miss Petre attribue au Baron. « This is an ideal indeed », ajoute-t-elle, « but not that of the normal christian mystic ». (*F. v. H. Personal Thoughts and Reminiscences*, dans le *Hibbert Journal*, oct. 1925, p. 83).

Je m'associe à cette dernière remarque de Miss Petre, mais je pense qu'elle reconstitue un peu trop rapidement l'idée de von Hügel, qui est plus complexe et ne se laisse pas mettre en formule.

De même s'efforce-t-il d'établir que tous les hommes peuvent, à un moment ou à l'autre de leur vie, être tenus d'accomplir, pour leur salut, un acte de charité parfaite (1). Mais il entend montrer par là qu'une attraction surnaturelle, souvent entravée par les circonstances, sollicite l'humanité dans son ensemble. Si tous les obstacles étaient levés, l'humanité serait emportée jusqu'aux splendeurs de l'union mystique. Cette « information » de nos actes, comme parle la théologie, est lointaine en certains cas ; elle atteste l'existence d'une finalité ultime, la promesse d'un au delà plutôt que la réalité de la vision céleste dès cette vie. En tout cas, le pur amour n'est possible que par un don de Dieu et non par une exigence efficace de la nature. Et que d'hommes sont encore loin, irrémédiablement loin, de la vocation à la grâce qui émeut globalement l'espèce humaine.

A côté des textes qui ont donné lieu aux réflexions du R. P. de Grandmaison il en est d'autres dont il faudrait tenir compte. Nous en avons cité précédemment qui montrent dans l'œuvre de Dieu une hiérarchie d'êtres inégaux, une opposition entre l'étendue et la profondeur, bref une minorité d'êtres élus (2).

(1) Alexandre VII et Innocent XI ont enseigné que la contrition parfaite est nécessaire pour être sauvé dans les cas où la confession sacramentelle d'une faute grave ne peut avoir lieu. Il y a donc des circonstances où un acte de charité parfaite semble indispensable au salut. Von Hügel, à l'aide de ces déclarations pontificales, conclut que l'Eglise reconnaît implicitement la possibilité, pour tous les fidèles, d'accomplir un acte de pur amour. (*M. E.*, II, 165).

Les théologiens concéderaient au Baron que le degré de la contrition manifeste celui de la charité. Mais la charité parfaite (c'est-à-dire celle où domine l'amour désintéressé) est-elle toujours un pur amour (c'est-à-dire un amour *entièrement* désintéressé) ? Identifier tout acte de charité parfaite à un acte de pur amour, c'est sans doute se rendre coupable d'une légère confusion théologique.

(2) « A fish is higher in the scale of reality than water ; but water I can picture as present everywhere, whilst the fish occupies but a little space. And thus more or less, on and on. » (*Experience and Transcendence*, dans la *Dublin Review*, avril 1906, p. 365.)

Que les vocations surnaturelles soient, elles aussi, inégales, comment le nier ? Combien de semences sont en quelque sorte perdues ou arrêtées dans leur germination ! Faut-il rappeler, par exemple, les idées du Baron sur les Limbes — c'est-à-dire comme l'indique le mot — sur les âmes qui sont « en bordure » de l'humanité rachetée et élevée à la vie de la grâce ?

En outre, il y a d'excellents chrétiens qui ne sentent pas clairement la présence de Dieu, et qui sont encore moins capables de l'exprimer avec des paroles ou des raisonnements. Toute âme ne s'aperçoit pas que Dieu est en elle ; sans aucune faute de sa part, elle peut être dépourvue du sentiment explicite de l'opération divine dans ses propres démarches. Elle peut être à la fois généreuse et malhabile à s'analyser. Souvent, elle est travaillée par la grâce sans le savoir, ou du moins sans discerner exactement ce qu'elle éprouve. En ce cas, c'est un observateur du dehors qui portera sur elle le jugement le plus précieux (1).

Von Hügel a certes accepté très largement « l'invasion mystique ». Il suffit, semble-t-il, d'avoir été appelé à la vie surnaturelle pour être déjà, d'après lui, en possession virtuelle des privilèges mystiques : tout baptisé peut devenir un contemplatif. Mais à l'époque où cette doctrine audacieuse était ainsi proposée, bien des théologiens entrebâillaient avec trop de timidité la porte qu'il ouvre si largement. Nous n'avons pas à le blâmer : le type de contemplation qu'il nous décrit est d'ailleurs parfaitement sain et conforme dans l'ensemble aux exigences de l'orthodoxie catholique. Quelle que soit sa sympathie pour les pionniers des grandes aventures spirituelles, il reste très prudent ; il analyse à merveille leurs tendances dangereuses, leurs points faibles, leurs

(1) Voir *R. G.*, 158, et *S. L.*, 363 (réponse à un intéressant article d'A. Thorold).

défauts. Enfin, il n'y a de vraie vie mystique d'après lui que dans l'Eglise qui est le corps du Christ. Il ne nie pas que de magnifiques grâces aient été dispensées hors des limites de l'Eglise visible (1), mais il estime que dans l'Eglise, elles se seraient épanouies mieux encore et auraient porté des fruits plus abondants. Un Sadhu Sundar Singh, par exemple, reste malgré son moralisme admirable, bien pauvre en acquisitions religieuses ; il est « imperceptif » devant la Réalité divine.

A plus forte raison l'individualisme arrogant, le mépris du groupe social, sont-ils stériles et s'opposent-ils aux règles de la charité chrétienne comme aux vœux d'un personnalisme équilibré. Ce sont les signes du faux mysticisme. Car si chaque âme est attirée directement par Dieu, elle est aussi engagée dans une histoire universelle qui dispose les événements et les consciences à la venue définitive du Seigneur.

* * *

L'affinité de cette mystique pour celle d'Henri Bremond est très sensible. L'une et l'autre s'appuient sur Fénelon, et le corrigent avec l'Abbé Gosselin ou le P. Grou. L'Abbé Bremond, il est vrai, cherche ses justifications expérimentales dans l'histoire de l'Ecole française, et en particulier dans le Cardinal de Bérulle. Au contraire, Von Hügel choisit son champ d'investigation à la Renaissance ; il s'efforce d'évaluer dans la vie et dans l'entourage de Catherine de Gênes, le legs précieux de la spiritualité patristique ou des commentateurs médiévaux. Mais dans la doctrine du pur amour, les routes se rejoignent, et la chaîne d'or des grands initiés n'a pas de brisure.

C'est auprès d'eux que le Baron et l'Abbé ont trouvé l'exemple le plus parfait de la croissance humaine en Dieu.

(1) *M. E.*, II, 305, 351.

Tous deux jugent que certaines âmes peuvent demeurer en union intime avec Celui qui se donne à leur contemplation malgré la fragilité du vouloir humain. Tous deux font de la prière pure une adoration, au point d'oublier parfois que la prière comporte essentiellement une demande : celle de mieux adorer. Tous deux enfin aiment la nature et la grâce d'un indivisible amour, car ils restituent ces dons du ciel au divin Bienfaiteur. Les efforts ascétiques, l'initiative privée, et même les conseils d'un directeur, sont des éléments secondaires de la vie chrétienne intégralement vécue ; jamais ils ne suffisent à expliquer l'état surnaturel ou à en garantir le progrès. La stratégie du salut n'est qu'une condition ou un effet de la grâce ; et l'important n'est pas de penser à nous-mêmes, mais que Dieu nous fasse penser à Lui, et à toutes choses en Lui.

Malgré cet accord, il y a plusieurs divergences, et il faut les signaler. D'abord, le Baron n'entend pas que tout acte de pur amour soit un acte de contemplation. L'Abbé Bremond, en revanche, néglige volontiers cette distinction : il met une prière implicite en toute activité désintéressée ; même si nous n'avons pas conscience de nous offrir à Dieu, nous vivons dans l'adoration en vivant dans la charité.

D'autre part, selon Von Hügel, la contemplation infuse ne supprime pas le jeu de l'intelligence, mais en concentre et en simplifie les opérations. L'intuition n'est pas une faculté spéciale, mais l'exercice parfait et surabondant des facultés. Sur ce point encore, les idées que Bremond a accueillies (en particulier celle du toucher spirituel) sont assez différentes. Von Hügel ne diminue pas l'être de la créature ou la présence de l'élan naturel, sous prétexte de faire plus de place au Créateur. Il est soucieux de modération et d'équilibre ; instinctivement, il s'écarte des mystiques, quand ils imaginent une transcendence sans immanence.

Il n'hésitera donc pas à dire ou à suggérer que les purifications passives s'accomplissent au moyen de l'ascèse et, en grande partie, à travers nos efforts personnels. La grâce constitue notre moi véritable ; mais celui-ci est toujours pour la conscience une occasion de changement, de lutte renaissante, de choix critique. Jamais un saint ne prétend qu'il est parvenu à la perfection du vouloir.

Ainsi, le rôle de la purification, qui est toujours subordonné, n'est jamais temporaire ; il dure autant que le pèlerinage terrestre. L'âme ne s'établit pas une fois pour toutes dans l'état de quiétude, par un acte unique ; elle reste engagée dans la multiplicité et dans la succession, sans que ce soit au détriment de la sainteté. En est-il tout à fait de même pour Bremond ? Je ne le crois pas. Celui-ci abandonne aux débutants le soin de mortifier le vieil homme ; il regarde même comme une étape préliminaire les épreuves les plus fines du divin amour, celles qui sont subies plutôt qu'elles ne sont choisies et qui achèvent de consumer les derniers raffinements d'amour-propre. Seule compte pour lui en définitive la contemplation infuse et l'adhésion. C'est pourquoi les Exercices de saint Ignace lui ont toujours paru dépassés par l'expérience des grands mystiques (1).

Von Hügel entraînait avec plus de confiance dans la spiritualité manrésienne, et il en avait pratiqué la méthode. Sans doute préférait-il l'ancienne tradition bénédictine, le « mysticisme occidental » que Dom Cuthbert Butler lui avait fait aimer. Mais il choisissait son bien partout où il le trouvait, et il ne s'enfermait ni dans une école ni dans une époque. Il avait besoin de se faire *sa* doctrine,

(1) Du moins les *Exercices* interprétés par Rodriguez. L'esprit de Saint Ignace et de ses compagnons était autre chose, et Bremond croit en apercevoir une image plus fidèle dans l'école du P. Lalle-mant.

tandis que Bremond était heureux d'en trouver une chez les autres et de l'adopter.

Cet éclectisme et cette liberté expliquent, par exemple, qu'on ne lise à peu près rien, dans ses œuvres, sur les classifications rigides que certains manuels modernes introduisent dans les états surnaturels. Il semble ignorer la division tripartite en voies purgative, illuminative et unitive ; quand, par hasard, il en parle, c'est pour l'assouplir et en montrer le caractère relatif. Il observe même le silence sur la nuit mystique et sur l'expérience de dérélliction. Les vocables d'usage désignent, pour lui, des aspects du retour à Dieu plutôt que des phases rigoureusement successives. Il évite les analyses schématiques et ne constate pas, dans l'existence de sainte Catherine de Gênes, la présence de rythmes réguliers (1). Il est évidemment convaincu que chaque âme a une histoire particulière et que rien n'est commun dans le noviciat de la vie parfaite, sauf peut-être le passage par des périodes de sécheresse et de tribulation.

Pourquoi s'est-il abstenu de toute incursion en ces domaines ? Sans doute désirait-il découvrir dans la surnature une variété plus grande encore que dans la nature et s'est-il attaché spontanément à noter les modalités individuelles plutôt que les constances et les lois d'ensemble. La réponse de l'âme à Dieu est quelque chose de si vivant et de si libre ! Il ne consent pas à emprisonner dans une formule générale un mouvement qui est unique et qui nous emporte au voisinage de la réalité suprême.

Miss Evelyn Underhill se défie également des systèmes.

(1) Mais il a noté, et de façon fort curieuse, le goût de plusieurs mystiques pour les rythmes d'ordre esthétique. En examinant les phrases attribuées à sainte Catherine de Gênes, il dégage ses paroles authentiques de celles qui sont inventées ou déformées par ses biographes ; les premières seules offrent de la symétrie et des assonances. *M. E.*, I, 189 note, 462, 463.

Toutefois elle reconnaît davantage la réalité des phases qui se succèdent dans la vie mystique. La purification et l'illumination sont pour elle un seul processus à termes corrélatifs. Mais entre les deux premières voies et la dernière, elle met une différence assez marquée : l'âme sent que tout recommence en quelque sorte sur un nouveau plan. Par la conscience douloureuse du double abîme (l'abîme de la réalité divine, l'infini de l'insuffisance humaine), elle laisse Dieu détruire en elle les souillures dont l'ascèse n'a pu la délivrer. Dans l'humiliation et la détresse, elle se prépare à une union qui s'achève avec la stabilité du mariage spirituel (1).

Sur ces questions disputées, la réserve de Hügel est grande. Il s'est exposé à méconnaître des convergences qui ne sont pas accidentelles dans le témoignage des saints sur leur itinéraire intérieur. Mais il rappelle, en tout cas, aux historiens de la vie mystique, l'obligation d'établir avec prudence les graphiques d'une théorie générale. Et son silence est, à cet égard, un enseignement.

(1) E. UNDERHILL, *Mysticism*, Lond. 1911. — Je m'excuse d'avoir dû résumer à gros traits ce livre fondamental, ainsi que, plus haut, la *Métaphysique des Saints* d'H. Bremond.

CONCLUSION CRITIQUE

I. — L'IDÉE D'INCARNATION

Si diverses qu'elles soient, les pensées d'un auteur ont leur marque d'origine. Dégager leur communauté secrète, c'est trouver le thème central, l'idée-mère, qui relie invisiblement des apparences parfois contradictoires et qui donne à la multitude des schémas intellectuels une unité concrète.

Friedrich von Hügel ne fait pas exception à cette règle. Dans le labyrinthe de ses opinions exégétiques ou philosophiques, il y a un fil d'Ariane, qui est l'idée même de l'Incarnation. Pour lui comme pour Pascal, Jésus-Christ révèle l'univers, et les études profanes sont, en ce sens, tributaires de la foi. Non certes qu'il se soit jamais cru dispensé de chercher la vérité ou qu'il se soit naïvement complu en des solutions toutes faites ; mais parce que le fait chrétien a sans cesse nourri son intelligence, orienté sa réflexion et prêté à son effort spéculatif des cadres d'invention nouveaux.

Le Christ est une réalité unique, exceptionnelle, que la théologie essaie d'enserrer. Mais cette réalité, incomparable pour la foi, suggère à la philosophie des points de comparaison inédits ; car elle a bouleversé et métamorphosé les synthèses humaines. Peu à peu, l'économie de la grâce a modelé les perspectives de la nature ; même à l'insu du monde, un changement profond s'est accompli par Jésus-Christ dans le monde ; la métaphysique en reçoit, elle aussi, le bénéfice : elle acquiert au contact

de la foi chrétienne une autonomie croissante et une aptitude à pénétrer plus parfaitement son propre domaine.

Parce qu'il a cru en l'Homme-Dieu, Friedrich von Hügel a vécu en deux mondes ; il s'est tourné vers la transcendance spirituelle et vers le devenir terrestre. Il a vu dans l'histoire des points d'inflexion absolus et il s'est écarté en même temps du panthéisme. Toutes les grandes tâches qu'il a assumées s'expliquent par le mystère de Jésus : qu'on songe plutôt à sa haine des simplifications, à sa lutte contre l'idéalisme, à sa volonté de soumettre l'homme à un Créateur infiniment parfait et indépendant de nous. Dans l'incarnation, il trouve l'origine du dogme de la Trinité, qui est la négation même du narcissisme humain en religion et qui correspond si bien à sa doctrine d'un Dieu difficile, tout autre que la créature et incompréhensible pour nos esprits bornés. En outre, puisqu'il croit au Verbe incarné, il tient le monde fini pour réel et il lui donne en quelque sorte une plasticité infinie ; le christianisme tel qu'il le conçoit met en un relief saisissant ce qu'il y a de présence pressentie, de transcendance diffuse, d'altérité opérante dans l'existence du monde, même au niveau de la simple nature.

Par tous ces traits, combien l'univers qu'il nous propose devient complexe, étrangement fraternel et inépuisable ! La divinisation de l'homme est la grande espérance et c'est un don spécial de la divinité. Accompli de manière unique en la personne de Jésus, le drame historique et éternel a déposé dans l'humanité entière des puissances d'adaptation inconnues. L'univers change en se fixant dans la forme que lui dessine une initiative providentielle ; et ce changement même, qui est l'œuvre de la grâce, devient l'option libre de nos personnes. Car être libre, c'est être soi ; et être soi, c'est se laisser faire par Dieu. Attentif à toutes les émergences qui modifient lentement

la structure des êtres vivants, von Hügel l'est davantage encore au mouvement des âmes qui se dégagent de l'éparpillement matériel et s'unissent à l'amour divin. Nature et grâce sont les deux méthodes du retour à Dieu, les deux attraites par lesquels s'accomplit le plan immémorial du Seigneur.

Mais l'Incarnation se prolonge par une purification rédemptrice : Jésus-Christ qui efface les péchés du monde, lègue au monde l'amour de la netteté morale et la nostalgie de l'héroïsme. Lui qui est impeccable se fait le salut des pécheurs et son exemple leur ouvre la voie du renoncement. Le rédempteur nous fait participer à une libération cosmique. Il plante la Croix sur notre route, et elle est désormais une condition de tout progrès. Est-il besoin de rappeler combien cette loi tragique est, d'après von Hügel, la promesse de la vie véritable et le signe même de la vérité ? Il n'y a pas de croissance morale et intellectuelle sans générosité rédemptrice. Rien n'est dispensé ici-bas du mystère de la crucifixion ; ni les individus, ni la société, ni l'intelligence, ni le cœur. Pour être fécondes, la science, la philosophie, l'Eglise, doivent renoncer à l'esprit de domination et pratiquer le désintéressement. Elles introduisent en elles un venin de mort quand elles accaparent toutes choses ou quand elles excluent de la réalité ce qui est en dehors de leur juridiction immédiate.

La pensée de von Hügel est enracinée dans un mysticisme catholique. Elle procède avant tout d'une foi qui est acceptée spontanément et vécue avec enthousiasme. Mais elle ne refuse pas de se justifier devant les hommes : et c'est en quoi elle diffère d'une pure mystique. A cet égard, le Baron n'est pas le Karl Barth de l'Eglise romaine ; bien qu'il parle de Dieu avec ferveur et énergie, il sait discuter en philosophie. C'est au nom d'une sagesse en quelque sorte laïque qu'il défend l'idée de la transcendance divine et celle de la purification humaine. Les

convictions du chrétien ont fait pénétrer dans sa métaphysique des besoins nouveaux, mais ils ne se sont pas substitués à la métaphysique même.

II. — LA TRANSCENDANCE DIVINE

On peut soutenir sans exagération que l'idée de transcendance est aussi essentielle à la pensée religieuse du Baron qu'à celle de Kierkegaard. Tous deux s'accordent au moins par la vigueur de leur opposition à l'immanence hégélienne. Si la religion se déprend de l'instinct ontologique, si elle se laisse réduire à une morale ou à un humanisme, elle perd toute sa substance et consent à sa propre disparition. La transcendance est la première des certitudes religieuses. Douter de sa validité, c'est cesser d'être religieux.

Feuerbach voulait au contraire que la transcendance fût une projection de la conscience humaine ; la force de l'illusion fait d'après lui la force même de la religion. Sans aller jusqu'à cet extrême, A. Loisy ne reconnaît à la transcendance qu'un caractère relatif. Il concède que l'idée de l'humanité et l'autorité de la conscience dépassent nos chétives personnes ; mais il ne croit pas que nos aspirations aient pour contre-partie une existence absolue et une perfection divine. La supériorité qui s'impose à notre respect n'est pas équivalente à un « infini immuable », à un Dieu suprême et personnel (1).

C'est contre ces attitudes d'esprit que von Hügel a protesté sans relâche. L'expérience immédiate de la vie intérieure nous met en face d'une supériorité abrupte et mystérieuse (*overagainstness*) ; et cette supériorité

(1) *Mémoires*, III, p. 107. Von Hügel « est campé sur une équivoque » et « voudrait nous y retenir avec lui » (*ibid.*, p. 156) ; son transcendant est un « gendarme métaphysique » (*ibid.*, p. 107).

s'affaisse et retombe à notre niveau si elle ne se rapporte pas à Dieu même, c'est-à-dire à un acte pur et à un Amour prévenant. Sur ce point crucial, il peut sembler que Hügel se contente de l'intuition et que d'ailleurs les preuves discursives ne soient pas de mise quand il s'agit de choisir l'âme même d'une philosophie. En fait, il parle d'émotion éprouvée et intuitive ; il fait appel à la *vividness* de l'expérience religieuse ; en d'autres termes, il nous demande d'avoir des yeux pour voir et nous renvoie à l'affirmation nécessaire d'un au-delà absolu. Notre subjectivité est ouverte sur un Etre qui la dépasse et sans lequel elle ne serait rien.

Toutefois cette intuition a une force de contrainte objective et une valeur probante. La perception de l'immédiat n'est pas une évasion, mais un recueillement méthodique ; elle se dégage des multiples démarches de notre conscience individuelle et aussi du processus entier de l'histoire humaine. L'intuition du transcendant condense en quelque sorte les exigences diffuses de la pensée. Car l'acte même de penser suppose autre chose que nous et que les phénomènes que nous pensons : penser, c'est apercevoir implicitement l'existence de Dieu. L'Infini n'est pas une catégorie, mais une présence ontologique, un soutien, toujours indéfiniment distinct des éléments de ce monde, même les meilleurs (1).

A l'analyse, notre monde et notre humanité ne sont pas des réalités pleines ; ce sont des contingences radicales, qui rendent un témoignage inévitable à l'existence d'une perfection absolue, déjà constituée, et avec laquelle elles font contraste. Ce que nous sommes et ce que nous avons a un indice constant d'insuffisance, de subordination. Nous sommes une dépendance totale et, pour ainsi parler, un appel d'être. Hügel, à la différence de Kierkegaard, ne confond pas la *creatureliness* avec

(1) *M. E.*, II, 290.

l'angoisse, ni même avec le souci (*Sorge*) que M. Heidegger attache à la temporalité. Mais l'être temporel a pour lui quelque chose d'irréremédiablement inférieur. Bon gré mal gré, il est maintenu en état d'inquiétude par l'éternité agressive de Dieu ; bon gré mal gré, il se heurte au divin : et c'est pourquoi l'être fini rencontre au terme de ses conditions essentielles l'existence d'une Réalité inconditionnée. La conscience individuelle sent et sait qu'elle est dominée par un Etre suprême. Et du jour où elle en fait l'aveu explicite, elle trouve l'apaisement et la délivrance par l'adoration.

De ce jour aussi, elle ne peut plus sans absurdité confondre le transcendant dont elle constate la présence, avec une *anima mundi* ou avec une déité en devenir, ou enfin et à plus forte raison avec l'objet illusoire d'un désir subjectif. L'être suprême ne peut servir de pâture aux sociologues ou aux immanentistes : il est trop grand, il leur échappe. Car l'absolu nous traverse et il ne surgit pas en nous comme s'il pouvait s'expliquer autrement que par lui-même. Il n'y a pas de transcendance sans adoration, et on n'adore que ce qui est déjà parfait, déjà pleinement réalisé, déjà définitivement divin. Il n'y a pas davantage de transcendance qui ne fasse contraste avec notre conduite déficiente et qui ne soit à l'origine du sentiment par lequel nous nous avouons pécheurs. Personne ne se jugerait moralement coupable si Dieu n'était pas.

Aussi n'est-il pas possible de nier le transcendant. En affirmant qu'il est, on s'oblige à l'adorer comme quelque chose de saint. On ne peut le séparer de Dieu même, qui est l'objet de la conscience religieuse. Si Dieu n'était qu'une virtualité de l'homme, si la transcendance n'était qu'un fait subjectif, la donnée dont procède notre sentiment serait contraire à elle-même et contraire à toutes les lois de l'expérience. Jamais en effet une perfection virtuelle n'a produit des effets comparables à ceux de la

foi en Dieu. Il n'y a aucun exemple d'une impression fausse qui ait provoqué un enrichissement si réel et si varié par le moyen même de sa fausseté. Dans la mesure où elle est religieuse, la croyance stimule la connaissance profane et transforme les perspectives cosmiques. Or l'hallucination est une faiblesse ; elle atténue l'activité et la dissout, malgré quelques soubresauts éphémères. Elle finit par être destructive, alors que la religion finit toujours par être une cause de progrès et un signe de fécondité. La religion n'est donc pas illusion, mais réalité.

Comment expliquer, s'il n'en était pas ainsi, l'oppression mentale que provoque un horizon purement contingent ? Seule l'idée de Dieu soutient et rachète le monde temporel. Seule elle nous libère et nous sauve des illusions sécularistes ; et le culte d'un avenir qui n'est pas adossé à une éternité est le type même de l'illusion séculariste. La relativité en soi est intolérable.

D'autre part, Dieu est gênant pour le moi inférieur ; malgré tout ce qui devrait entraîner son expulsion de la conscience, Il continue à s'imposer à l'homme, à le hausser péniblement au-dessus de lui-même. L'idée de Dieu dure dans l'histoire ; elle résiste à notre désir si violent de nous enclore dans l'égoïsme individuel ou collectif. Elle triomphe de la ligue des probabilités et des intérêts tenaces ; elle est la victoire de l'improbable. N'est-ce pas une nouvelle preuve qu'elle est la plus réelle et la plus opérante des réalités ? En faire un pur idéal sans substance, un avenir qui ne précède pas l'avenir, c'est décrire très inexactly ce qu'elle contient. Dieu est Celui qui peut toujours briser l'encerclement de l'univers, parce qu'Il est Celui-là même qui mesure et qui encercle l'univers.

Est-il toutefois une Personne Spirituelle ou seulement une force organisatrice (*active ordering*) ? Hügel ne le conçoit que sous la forme d'un ordonnateur conscient.

Une intelligence suprême et qui unifie les esprits ne peut sans absurdité qu'être intelligente elle-même. Et quand Spinoza refuse au principe de l'amour la possibilité d'être aimant, il chasse Dieu de sa propre divinité ; Hügel n'hésite pas à lui reprocher de se contredire avec sérénité (*a serene self contradiction*) : car l'autorité de la morale qu'il propose dépend de la certitude ontologique qu'il a entrepris de ruiner. L'être transcendant devance les démarches de l'homme : il surpasse et suscite nos réponses temporelles (1) ; puisqu'il est acte pur, il est prévenant ; il est une grâce (*givenness*). Comment ne serait-il pas une Charité et une Personne ? Nous n'en douterions pas si nous avions éliminé les survivances de l'esprit néoplatonicien dans la philosophie moderne. La théorie de l'*extase* sans *en-stase* a égaré le sentiment d'adoration et substitué au Dieu vivant une Unité vide où rien de créé n'a sa demeure : comme si l'Un était un abîme exclusif et non pas l'inclusion du multiple ; comme si son contact était celui d'un principe et non d'une personne.

Toute l'expérience humaine nous incline à discerner dans les niveaux de la réalité une richesse croissante d'altérité objective et d'amour personnel qui s'achève en Dieu. La vision mathématique du monde que von Hügel appelle un « panthéisme » nous interdit, il est vrai, ce genre de considérations. Mais en nivelant l'univers, elle ne considère que les relations entre les existences et laisse échapper les existences mêmes. Une philosophie de ce genre est faite de notions claires et communicables ; mais elle est médiante et pauvre. Elle est indifférente à l'opposition des choses et des personnes, c'est-à-dire à notre expérience la plus profonde, qui nous permet de

(1) A rapprocher de l'*Ellipsenbewegung* par laquelle R. Eucken symbolise les rapports de l'objectivité et de la subjectivité dans l'histoire de la morale.

discerner dans l'orientation qualitative de l'univers la présence d'une personnalité absolue. C'est Dieu même qui est dans les balbutiements de la créature : Il est la Réalité qui unifie le monde et Il est l'âme des âmes.

Il ne s'agit pas de Le concevoir à notre image, mais de découvrir en nous son image. Une métaphysique de l'existence serait un exercice de sophistes si elle ne comportait pas d'adoration et de renoncement. Le transcendant est un « Dieu sensible au cœur », à condition expresse que nous consentions à nous effacer devant lui par la prière et par la purification joyeuse de nous-même. Ainsi que le Baron l'écrivait à sa nièce, Dieu n'est pas compréhensible de la même manière qu'une pièce de Drinkwater ou un tableau de Sargent ; « mais nous pouvons avoir, nous avons vraiment une vive expérience de Lui, si seulement nous mourons et mourons encore, jour et nuit, à nous-même » (1). Alors, en effet, nous saisissons quelque chose de la plénitude divine ; nous l'appréhendons sans cesse davantage, bien que nous ne puissions pas la comprendre en entier. Si Dieu est obscur, Il est certain ; Il n'est pas comme les réalités familières : nous ne pouvons ni Le contenir ni nous débarrasser de Lui. Tout est en Lui et Lui s'approche de nous dans le désintéressement qu'Il nous suggère. Il faut, pour Le mieux connaître, s'effacer devant Lui, c'est-à-dire quitter l'orgueil égocentrique, se mettre à une place subordonnée et acquérir en Lui l'épanouissement de soi-même. L'adoration est un acte d'humilité qui nous révèle Dieu et le Moi dans un contraste d'amour croissant. L'union d'amour n'est pas en effet une identification d'essences ; elle maintient la dualité dans l'harmonie (2).

(1) *S. L.*, 330.

(2) *M. E.*, II, 51, et 335. A rapprocher jusqu'à un certain point de ce que dit J. E. TURNER sur l'identité de substance et l'identité de fonction dans le progrès de la connaissance réelle : sujet et objet

Dieu est certain, et le nier serait folie. Mais au Dieu des philosophes, von Hügel apporte les attributs qui viennent du Dieu de l'histoire et de la Révélation. Il ne dit jamais son dernier mot avant d'avoir observé plusieurs lignes de convergence. Les précisions qu'il donne dépassent peut-être les certitudes rationnelles de la nature. C'est que l'expérience judéo-chrétienne se coordonne dans sa pensée aux résultats de l'expérience métaphysique, et une féconde endosmose est ainsi la garantie de l'affirmation religieuse.

Sa preuve de Dieu est, en définitive, d'une texture très subtile : elle est appuyée sur des arguments philosophiques, historiques et mystiques. La méthode en est, on ne saurait le nier, un peu déconcertante pour le lecteur français. Comme Whitehead, il glisse, d'une manière souvent imperceptible, de l'émotion à l'intuition et de l'expérience à la raison. Il est bien difficile de ranger dans un cadre tout fait une doctrine à la fois si traditionnelle par son réalisme et si indépendante par sa forme. Les habitudes anglo-saxonnes sont différentes des nôtres : on ne saurait trop s'en convaincre à cet égard. Ainsi, von Hügel ne considère pas l'intuition comme une faculté spéciale ; elle est la raison même, qui unifie les données de l'expérience et qui dégage les témoignages concordants de la personnalité tout entière. Le Baron n'a pas d'hostilité à l'égard de l'intelligence quand il parle de l'intuition ; et il n'est pas fidéiste parce qu'il accorde une valeur indicatrice au sentiment profond (1).

se compénètrent mais se distinguent. « It may be compared to the relation of man and woman in an ideal marriage.. : a functional and not substantial identity ; neither of the two turns into the other, but each on the contrary becomes all the more himself and herself ; and yet this independent individual development remains throughout reciprocally controlled, and is, like the resultant unity, all the more effective on that account » (*Essentials in the Development of Religion*, Lond. 1934, p. 166).

(1) Le terme dont il se sert alors (*emotion*) s'oppose au *feeling* et n'a pas la même nuance que le mot correspondant en français. Cf.,

Norman Kemp Smith est assez près de la pensée et du vocabulaire de son ami Hügel quand il précise ainsi ses propres idées : « L'impression affective (*feeling*), telle que le plaisir ou la douleur, est en elle-même une expérience purement subjective ; mais l'émotion implique une situation objective, à l'intérieur de laquelle il y a quelque chose qui éveille l'émotion et vers quoi l'émotion est dirigée. Le Divin est, semblerait-il, d'abord éprouvé dans une telle situation ; au début, il est saisi seulement et exclusivement comme ce qui éveille certains types d'émotion. Si l'émotion est une crainte respectueuse (*awe*), alors le Divin est saisi en tant que sacré (*awesome*), ce que Otto a si heureusement nommé le numineux » (1).

III. — LA PURIFICATION HUMAINE

Pour mieux découvrir l'existence de Dieu, il ne suffit pas de s'élever vers Lui par la prière ; il faut encore descendre vers le monde et même vers la matière ; car le corps n'est pas seulement destiné à faire connaître d'autres corps ; il est aussi un moyen d'accéder à

dans son article de l'*Encyclopaedia Britannica* sur l'Evangile johannique, cette définition du mysticisme : « *the intuitive and emotional apprehension of the most specifically religious of all truths, viz. the already full operative existence of eternal beauty, truth and goodness, of infinite Personality and Spirit, independently of our action* ». (C'est moi qui souligne). Si Hügel s'en prend souvent à l'idole du *thin reasoning*, il n'attaque jamais l'objectivité et l'universalité du savoir.

Des remarques analogues s'imposeraient pour la traduction de bien d'autres mots. Ainsi *postulate* équivaut parfois à *axiome* ou même peut désigner toute *conclusion rationnelle* qui devance l'expérience terrestre (p. ex. l'affirmation de l'immortalité). — De même, *ultimate* signifie tantôt premier, tantôt définitif, tantôt absolu, etc...

(1) *Proc. Br. Acad.*, vol. XVII, 15 juillet 1931. *Is Divine Existence credible ?*, p. 23.

l'esprit (1). C'est pourquoi von Hügel considère avec respect les choses inertes et la science qui en fait l'étude. Nous avons maintes fois constaté que la version physico-mathématique de l'univers était d'après lui un instrument de purification pour la conscience individuelle ; elle doit en effet servir à nous détacher de notre égocentrisme mesquin et nous acheminer vers Dieu.

Il n'en est pas moins vrai que la distinction de la science et de la foi passe pour une opposition ou une contrariété de points de vue. L'une et l'autre paraissent autonomes et exclusives. Rarement les trouve-t-on réunies dans une même personnalité. Quand elles ne se combattent pas, elles s'ignorent. Le Baron voudrait, d'une part, qu'on reconnaisse loyalement leur indépendance relative ou leurs désaccords provisoires, et que, d'autre part, on aperçoive dans leurs résistances mutuelles la condition fondamentale d'un enrichissement commun. Il se méfie des solutions hâtives qui masquent les difficultés au lieu de les diminuer ; il ne consent pas à supprimer la foi dans l'intérêt de la science ou la science dans l'intérêt de la foi. Les simplifications commodes ne sont pas vraies ; ce qu'il y a de plus difficile, c'est ce qui devient le plus adéquat, le plus certain, quand on a la patience d'attendre et de persister dans le travail d'unification (2).

La vie religieuse tire grand profit d'une attitude de respect à l'égard des conclusions scientifiques. La science est en somme une ascèse : elle est le purgatoire de la religion. Car celle-ci n'est pas faite pour nous consoler, mais pour séparer avec le glaive l'individualité égoïste et le moi véritable (3). Si les croyants n'apportent pas à toutes leurs entreprises, y compris les tâches de l'esprit, au moins autant de sincérité et de courage que les incroyants, ils compromettent leur idéal au lieu de le servir.

(1) *R. G.*, 135.

(2) *R. G.*, 121.

(3) *S. L.*, 72, 239.

Leur devoir est de montrer une impartialité complète, et d'être assez généreux pour se jeter dans l'épreuve scientifique comme dans un feu purificateur. S'ils méprisent les recherches profanes, leur religion en subira le contre-coup et eux-mêmes en resteront appauvris. Le christianisme est une école d'héroïsme ; pour être la réalité la plus importante de notre vie, il doit renoncer héroïquement à être toutes choses. Pour prêcher la crucifixion, il doit en donner l'exemple. C'est précisément parce qu'il n'est pas un fidéisme sentimental, qu'il est tenu d'affronter la science, de se défendre contre les attaques, de devenir davantage lui-même à cette occasion.

En revanche, la science positive se condamnerait elle-même si elle s'isolait et établissait à son propre niveau tout le système de la pensée rigoureuse. De prime abord, on pourrait croire qu'elle se développe indépendamment de la philosophie ou de la religion. A l'examen, il n'en est pas ainsi. Privée de stimulants extérieurs, elle s'atténue et s'affadit. Son progrès s'arrête du jour où la « soif ontologique » disparaît. Un Képler, un Newton, un Darwin lui-même, auraient-ils analysé la nature s'ils n'avaient pas eu de curiosité métaphysique ? Auraient-ils dégagé les relations des phénomènes s'ils n'avaient admis, au moins confusément, l'existence d'un absolu ? « Un projectile n'avancerait pas dans le vide ; il lui faut une atmosphère qui le porte en lui résistant » (1). Un savant rigoureusement agnostique manquerait d'entrain ; il n'aurait jamais le sentiment de la lutte et de la victoire, mais de la vanité universelle et de la défaite. Rien, en revanche, n'est aussi tonifiant pour la recherche que la conviction ontologique, surtout si elle s'accompagne d'un choc préalable, d'une difficulté initiale.

(1) *C. E.*, 288. A rapprocher de la critique d'A. Comte par E. Meyerson.

Priver la science de contact avec la foi, ce serait « couper la chevelure du Samson » et ce serait, du reste, aller à l'encontre de la nécessité historique, qui, bon gré mal gré, nous impose des interactions complexes. Aussi les tentatives séparatistes sont-elles vouées à l'échec au bout d'un certain temps. La science pure n'est pas adéquate à l'idéal humain : elle est indifférente à ce qui est ultime ; elle ne tient pas compte des valeurs : elle ne laisse aucune place à l'adoration et au repentir ; elle exclut l'*uniqueness* qualitative ; et, par le nivellement qu'elle établit, elle rend impossible la formation de la personnalité. Car elle n'apprend ni à vivre ni à mourir. Ce n'est pas elle qui nous servira à lutter efficacement contre la dissolution de l'esprit ou à nous défendre, pas à pas, contre l'assaut de la luxure et de la cruauté. L'ordre de la personnalité n'est pas réalisable sans religion (1).

La sagesse consiste donc à maintenir ensemble, à coordonner la science et la foi : « Notre perspective définitive, à vrai dire notre plan fondamental du début à la fin, a été, est et sera figurable non par un édifice ou une tour qui s'élève étage par étage, mais par une roue dont les rayons sont tous nécessaires... et dont aucun, cependant, ne dépend des autres » (2).

Cette méthode est plus neuve pour le savant que pour le croyant : elle impose à celui-ci une ascèse, mais il en connaissait déjà la nécessité ; elle en impose une aussi à celui-là, qui ne s'en souciait pas, et elle lui révèle l'obligation d'intégrer la science à une conception de la vie mystique.

La formation de la personne exige, en effet, tout à la fois un perpétuel contact avec les choses, et un renoncement à l'égoïsme animal. L'homme peut mettre son

(1) Cf. *R. G.*, 32 ; *M. E.* II, 383 ; *Pap. Com.*, 55.

(2) *R. G.* 19. Les rayons sont tous nécessaires, mais ils ne le sont pas tous également. Le christianisme est, pour von Hügel, plus important que la science.

plaisir en sa propre individualité, ou dans les choses, ou enfin en Dieu. Mais il ne trouve qu'en Dieu sa vie personnelle ; et il ne trouve que dans la vie personnelle un idéal capable d'inclure tout le reste en donnant un rôle à l'ordre des choses et à celui des individualités (1). Pour naître à la vie de l'esprit, qui est d'abord en nous une simple possibilité, les tiraillements et les épreuves de tout genre doivent nous être utiles. Tout ce qui fait éclater les limites étroites de l'individualité dispose une âme aimante et orante à un épanouissement salutaire : la science, par exemple, lui révèle l'universalité et lui montre l'insignifiance de la subjectivité sensible ; la vie sociale lui ôte son particularisme mesquin ; la souffrance même, qui irrite et qui blesse l'homme comme s'il était un objet sans valeur, pourra servir à l'affinement de son humilité... En accueillant ces diverses manifestations de l'ordre des choses, nous nous préparons à devenir nous-mêmes en Dieu. Le mouvement qui nous abaisse (*to level down*) se conjugue alors à celui qui nous entraîne vers la Réalité (*to level up*) et qui nous permet d'apercevoir avec une finesse de discrimination croissante, l'altérité de Dieu et notre vocation éternelle en Lui. Nous ne trouverons paix et certitude qu'en maintenant sans défaillance le rythme de notre respiration spirituelle : c'est-à-dire en élevant les choses par l'esprit et en purifiant l'esprit par les choses.

Lorsqu'il investit la science d'une dignité nouvelle et lui livre sans crainte son âme de croyant, von Hügel ne fait que dégager un corollaire de sa foi elle-même et l'appliquer à une théorie de la personnalité mystique où se résument ses idées sur le rôle du corps, sur le savoir positif et sur la valeur de l'élément institutionnel dans la Religion. La matière, la science, les institutions sont des obstacles à surmonter et par là même elles nous puri-

(1) *M. E.*, II, 383.

fient si nous le voulons. Définies du point de vue de la *personne*, elles constituent l'ordre des *choses* : elles peuvent s'opposer à notre fin spirituelle et pourtant elles sont destinées à nous y conduire. Les choses sont indispensables aux personnes : car elles sont l'instrument de leur formation et le principe qui, en les distinguant de Dieu, les subordonne filialement à Lui. C'est pourquoi l'activité de notre âme doit les spiritualiser, mais ne peut se passer d'elles.

IV. — HISTOIRE ET DOGME

A tort ou à raison, les fondements historiques du dogme chrétien ont été l'occasion de litiges particulièrement délicats entre la science contemporaine et la foi traditionnelle. L'attitude du Baron dans le débat fut l'objet de discussions trop vives pour que nous nous dispensions d'en présenter la synthèse et d'en faire l'examen critique.

Dans ses articles de la revue *La Quinzaine*, en 1904, Maurice Blondel avait entrepris d'écarter à la fois les partisans d'un dogme indépendant de l'histoire et ceux d'une histoire indépendante du dogme. Aux premiers, qu'il appelait les théologiens « extrinsécistes », il rappelait que « l'histoire a une consistance certaine et une autonomie relative » : on ne peut faire la science du dogme sans consulter la science du passé. Aux seconds, les exégètes « historicistes », il faisait observer que les phénomènes historiques de la vie du Christ ont un contenu spirituel : on ne saurait leur retirer cette portée sans les anéantir eux-mêmes comme phénomènes historiques. Seulement la science du passé ne se réduit pas à l'analyse exégétique ; car les textes ne sont pas l'unique source de la documentation chrétienne ; la tradition reçoit et transmet ce que les livres ne peuvent indiquer : elle saisit l'importance relative et la signification concrète

des paroles ou des actes, et elle complète l'écriture, celle-ci fût-elle divinement inspirée. Elle est une vie qui anime la lettre par l'esprit. Dans l'étude du problème chrétien, les indications internes et les recherches scripturaires sont donc nécessairement insuffisantes sans le témoignage de l'Eglise même, qui est « l'expérimentation collective du Christ vérifié et réalisé en nous ». L'auteur s'efforçait, en un mot, d'unir le Christ de l'histoire au Christ de la foi et refusait à Loisy le droit de les séparer brutalement. Son argument était fondé sur la continuité inévitable et l'interpénétration réelle du point de vue historique et du point de vue théologique dans l'étude du dogme. « L'histoire réelle », affirmait-il, « est faite de vies humaines et la vie humaine, c'est de la métaphysique en marche » (1).

A cette série d'articles, le Baron répliqua dans la même revue par une étude sur le *Christ Eternel et nos Christologies successives*. « M. Blondel », dit-il, « ne sait ou ne veut pas distinguer suffisamment entre les phénomènes historiques et leur signification spirituelle ». Ce qu'on peut étudier du Christ avec des documents et sur le plan des phénomènes forme une série limitée de faits ; ce qu'on peut connaître en revanche du Christ céleste, mystique, suppose une interprétation des documents qui n'est jamais achevée et se trouve sur un autre plan que l'histoire positive. La foi transfigure les phénomènes historiques ; ils n'ont en soi « aucune réalité, aucune valeur spirituelles sans cette élaboration que nous faisons nous-mêmes et sur ces données avec le secours de la grâce » (2). Puis, le Baron insistait sur le conflit et sur les antithèses qui se manifestent, du moins partiellement et provisoirement, entre les résultats de l'exégèse et les exigences du dogme. Il divisait le Nouveau-Testament lui-même en deux séries de documents : les uns, tels les Synoptiques,

(1) *La Quinzaine*, 1904, tome LVI, pp. 157, 162, 355, 458.

(2) *Ibid.*, vol. LVIII, pp. 293, 305.

nous livrent l'histoire humaine de la personne du Christ ; les autres, tels saint Jean, se désintéressent de la réalité terrestre pour nous faire connaître le Christ éternel. Cette différence de perspective explique d'ailleurs les oppositions apparentes des trois premiers Evangiles et du quatrième. Ceux-là sont écrits *sub specie temporis* ; celui-ci l'est, au contraire, *sub specie aeternitatis*. Les deux sortes de récits ne sont pas exacts d'un même genre d'exactitude.

C'est alors que l'abbé J. Wehrlé intervint dans le débat et prit la défense de M. Blondel. Il reprocha au Baron d'avoir superposé en quelque sorte deux représentations du Christ dont l'une est le contraire de l'autre, si bien que « la croyance surnaturelle n'a plus ici-bas de fondement vérifiable ». La réalité est tout autre : « le dogme ne fait qu'exprimer le contenu des faits », et le mysticisme où se réfugient les disciples de Loisy est une fausse issue. Avec beaucoup de pénétration, l'abbé Wehrlé signalait le danger et ne cachait pas l'enjeu du débat : de la réponse donnée aux questions christologiques dépend le sort de toute la croyance catholique (1).

Il est incontestable que l'influence de Loisy avait envahi la pensée et le vocabulaire de l'article incriminé. Malgré de timides réserves, von Hügel adhérait, en 1904, à l'historicisme combattu par Blondel. Je n'ai pas à juger ses conclusions exégétiques, car elles échappent à ma compétence. Mais je crois que l'abbé Wehrlé avait raison de lui reprocher une conception erronée de la méthode historique. La compréhension des faits scientifiques n'est pas séparable de leur établissement ; et quand il s'agit des origines historiques du christianisme, la

(1) *Ibid.*, vol. 59, pp. 421, 428, 435. — A ces remarques très pertinentes, M. Wehrlé en ajoute qui le sont moins, quand il attribue une théorie subjectiviste de la foi au Baron von Hügel. Celui-ci, malgré certaines expressions imprécises de son article, proteste par toute son œuvre contre une telle interprétation.

compréhension des faits exige qu'on se prononce sur leur valeur spirituelle. D'une façon générale, l'histoire me semble être une discipline bien différente des autres sciences positives ; elle a le singulier privilège de participer à deux mondes ; elle est extériorité et intériorité, lettre et esprit. Le passé qu'elle reconstitue lui est donné par le présent et ne se comprend pas sans l'avenir. Elle est la plus mystérieuse des recherches, parce qu'elle n'a jamais pour objet un système clos mais l'élément initial d'un processus où l'investigateur lui-même est engagé. Dans la mesure où un fait passé est un fait humain, il exige de l'historien une philosophie ; car il est établi dans une durée indivisible qui a quelque chose d'éternel et de total.

Le Baron semble, au contraire, avoir considéré l'histoire comme une sorte de physique, dont le statut serait analogue à celui des sciences de la matière et dont l'objet pourrait être donné dans l'instantané. Comme si un événement humain était intelligible, comme s'il était encore un événement, dès qu'on fait abstraction de sa signification et de sa valeur !

Le problème de l'existence et celui de la nature sont inséparables dans l'histoire profane. A combien plus forte raison le sont-ils dans la détermination des origines chrétiennes ! Retirer à l'historien le droit d'examiner ce qu'il y a d'éternel en Jésus-Christ, c'est en faire un collectionneur d'énigmes et pour ainsi parler, un gardien de musée. Qu'il y consente ou non, pour parler du Christ terrestre, il doit connaître et décider du Christ céleste. Disons-le nettement : l'exégète doit prendre parti. Pour transformer le fait empirique en fait scientifique, c'est toute son âme qui s'engage, en dépit des apparences, et c'est toute la personne de Jésus qu'il doit juger. S'il restreint la portée des questions, il cesse d'accomplir toute sa tâche d'historien. Il se contente d'établir un cadre partiel et tout extérieur des événements ; il fait

en quelque sorte la statique ou la physique du passé, non sa psychologie. Et en se privant de synthèse, il finit par rendre impossible l'analyse : les faits, auxquels il voulait se restreindre, ne tardent pas à lui échapper, comme la vie abandonne un rameau où la sève ne peut plus circuler.

Isolées de leur contexte, certaines phrases du Baron enveloppent à coup sûr une tout autre idée de la méthode en histoire. La chose est d'autant plus surprenante que ses propres opinions sur la temporalité auraient dû l'acheminer vers une solution plus satisfaisante. Comment le phénomène historique serait-il vide de signification spirituelle, alors que les événements sont, pour von Hügel, un facteur inévitable de la religion ? Comment n'y aurait-il pas un terrain commun entre la théologie et l'histoire alors que la théologie dépend pour une part de l'impulsion exercée par les événements passés ? Puisque Dieu s'est révélé dans l'histoire, l'histoire doit révéler quelque chose de divin. En séparant la critique et la foi, en établissant le Christ sur deux plans à peu près entièrement séparés, Loisy a suggéré au Baron une conception qui était au fond très peu hügelienne. Si les problèmes essentiels de la christologie échappent aux données de l'histoire, un conflit même apparent entre les deux ordres de recherches devrait être tenu pour impossible. Cette dichotomie est tout à fait contraire à la méthode « incarnative » du Baron, dont la mystique n'a jamais été une construction aérienne. Poussé par la logique de son attitude, Loisy a d'ailleurs fini par renoncer au Christ de la foi : et cette élimination commode est, elle aussi, bien étrangère aux prémisses véritables de F. von Hügel.

Quand il se laisse guider par sa pensée spontanée, celui-ci est beaucoup plus près de Blondel que de Loisy. Il affirme l'autonomie de l'histoire, mais il lui impose des limites et il nie que rien puisse être isolé dans l'âme même de l'historien. Il soutient qu'il est impossible au

savant de ne pas avoir une position métaphysique. La suppression de la vie religieuse serait mortelle à la longue pour le développement des recherches positives ; et, sous prétexte d'impartialité, elle nous conduirait à la neutralité ou à la négation systématiques. Enfin, à la méthode génétique qui explique le présent par le passé, Hügel, on s'en souvient, préfère la méthode analytique, qui part d'une réalité présente pour remonter aux causes passées : cette supériorité de l'actuel est encore une thèse bien peu « historiciste ». C'est pourquoi il a énergiquement maintenu la nécessité d'une liaison intime entre l'histoire et le dogme. De même que la vie exige en nous le maintien de certains organes essentiels, écrira-t-il à propos des Évangiles synoptiques en 1909, « de même l'âme du christianisme exige un certain corps non seulement *pour l'instant*, mais elle requiert maintenant aussi que depuis le *début* il y ait eu un corps » (1). Le dogme garde son fondement dans les faits. Et le Christ n'est pas divisé.

C'est donc une même foi qui cherche à s'épanouir et à s'unifier rationnellement sur les plans divers de l'histoire religieuse et de la théologie. Que cette synthèse réfléchie soit difficile, lente, embarrassée de multiples obstacles, il n'y a pas à le nier, et von Hügel en a eu un sentiment plus intense et plus concret que Maurice Blondel. Les phases et les aspects distincts de la réflexion dogmatique doivent contribuer à la purification de la foi. Et c'est à cet égard surtout que l'histoire aura pour rôle de purifier la théologie, en la dépouillant des représentations inadéquates et en approfondissant le sens spirituel du dogme. « *Chaque vérité de foi n'est pas inévitablement liée à un fait historique déterminé* » (2), remarque assez justement le Baron. Lorsqu'il s'agit des faits passés et des vérités de foi considérées une à une, on ne peut espérer découvrir

(1) *Rinnovamento*, 1908, vol. 3., p. 218.

(2) *Ibid.*, p. 224.

entre les deux séries un parallélisme constant. Une correspondance globale existe, pour le croyant, entre les deux ordres de connaissance ; une solidarité plus étroite pourra même lier le sort d'une vérité de foi à celui d'un événement particulier : ainsi pour l'institution de l'Eglise ou celle de l'Eucharistie. Mais il est d'autres cas où le dogme n'a pas de correspondant explicite dans le groupe des événements passés. Il serait aussi absurde de le chercher dans ce groupe que de vouloir retrouver un chêne en miniature à l'intérieur d'un gland. La théorie des « localisations » historiques ne serait pas plus acceptable en théologie que celle des localisations cérébrales ne l'a été en psychologie. Si donc une imagerie sensible s'est indûment mêlée en certains cas à une croyance dogmatique, ce sera à l'histoire qu'il appartiendra de retracer les étapes de l'affirmation religieuse et d'en faire découvrir la signification profonde. S'agit-il par exemple, de la Descente de Jésus-Christ aux Enfers ou de son Ascension au Ciel ? Le Baron montre que sous la pression de l'esprit scientifique, la figuration imaginative s'est dissoute sans que le dogme ait eu à en souffrir. La vérité dogmatique, débarrassée des revêtements qui la voilaient, s'est intégrée dès lors de façon bien plus intime à l'ensemble organique du christianisme. Pour défendre la croyance contre l'attaque du savoir profane, on a réfléchi et finalement la teneur exacte du dogme s'est dégagée ; elle s'est harmonieusement fondue au corps des vérités spirituelles apportées par la Révélation. Von Hügel semble attendre de l'avenir une épuration semblable de plusieurs autres représentations dogmatiques, telles que la conception virginale de Jésus et la Résurrection (1).

Ces derniers exemples montrent que la méthode proposée n'est pas sans dangers et sans incertitudes pour le

(1) *Rinnovamento*, p. 225.

théologien. Le principe newmanien du développement est tout à fait légitime. Mais les applications en sont perpétuellement délicates. Où s'arrêter dans la purification dont il nous est parlé ? Comment savoir si en changeant, la représentation historique sous-jacente porte atteinte à la vie de la foi ou au contraire lui donne une force nouvelle ? N'est-on pas condamné, dès qu'on s'engage sur cette voie, à dissocier pour toujours l'histoire et le dogme ?

Von Hügel a pleine conscience du danger qu'il court mais il ne juge pas qu'il doive s'y soustraire. A ceux qui lui reprocheraient de saper la place qu'il prétend défendre, il répondrait d'abord que la question est, à vrai dire, beaucoup plus limitée qu'on ne le prétend. Abandonner une représentation désuète, ce n'est pas engager l'ensemble de la foi, ce n'est même pas perdre un seul dogme particulier, mais l'enveloppe accidentelle qui le recouvre. Les demi-savants croient qu'il s'agit de choisir entre « tout ou rien ». Les savants véritables sont d'ordinaire plus circonspects et plus modérés. Ils n'imaginent pas que les progrès de la recherche s'accompagnent de cataclysmes continuels et n'observent aucune continuité (1). Sans doute l'exégèse est-elle une science jeune, aux allures révolutionnaires ; mais il n'y a aucune raison pour que son évolution diffère de celle des autres sciences. Après l'effervescence des premiers moments, on s'apercevra, une fois de plus, que la religion est sortie sauve de l'épreuve et que les grandes lignes d'expérience ont été respectées.

Et puis, Hügel est un homme de foi. Ses convictions fondamentales protègent ses recherches de détail. A l'occasion de telle ou telle formule dogmatique, il se sent obligé de modifier l'interprétation commune de ses coreligionnaires ; mais ce qu'il propose alors, non sans har-

(1) *Rinnovamento*, p. 399.

diesse, reste toujours soumis au critère final de l'expérience catholique. C'est à l'Eglise d'aujourd'hui, et à celle de demain, qu'il appartiendra de décider ; d'avance, il se range à ce que ratifiera le jugement des chefs légitimes ; car il est sûr que l'œuvre de Jésus se continue dans l'Eglise romaine : c'est par elle que passe le courant de la vérité infaillible.

Enfin, il ne peut douter de l'avenir, car il croit au retour de Jésus et à la manifestation de son triomphe. La Parousie est pour lui une révélation profonde du Christianisme, que les chrétiens modernes ont trop négligée. Même dans les difficultés intellectuelles, c'est cette attente du Christ qui lui donne tant d'audace et de confiance intrépide. L'épreuve ne l'a jamais rendu pusillanime ; elle n'a jamais non plus entamé ses convictions. Au moment où il s'approchait le plus imprudemment des catholiques tièdes ou des incertains, il différait d'eux tous par cette flamme intérieure qui étonnait les incrédules et qui leur révélait tout à coup la réalité du monde divin. Quand les querelles modernistes se furent apaisées, cette lumière seule apparut ; elle laissa se dessiner, avec ses proportions véritables la solide architecture d'un catholicisme authentique.

V. — HÜGEL ET NOUS

Telle est, dans son étrange et admirable complexité, l'œuvre de cet homme qui ne fut pas un métaphysicien de génie, mais un penseur de grand mérite, un lien vivant entre la tradition et l'esprit nouveau. Il a préféré un travail solide et patient à des fantaisies brillantes et éphémères. On lui saura particulièrement gré d'avoir tenté cette exploration du monde de la qualité, cette phénoménologie de l'âme religieuse qui est l'une des préoccupations de la philosophie contemporaine. Il a jeté des

jalons, établi des lignes de convergence, encerclé la vérité inconnue. Il souffre et il jouit à la fois de la proximité divine, comme un poète au cœur pur, qui saurait réfléchir.

L'influence qu'il a exercée en Grande-Bretagne ne fait que grandir depuis sa mort. Il est peu d'esprits qui aient rencontré sa parole sans en recevoir pour toujours une empreinte profonde. La liste est longue de ceux qui lui doivent beaucoup et qui l'ont dit : Ev. Underhill et A.-E. Taylor, Cl. C. J. Webb et N. Kemp Smith, Ed. Bevan et Cl. G. Montefiore, pour ne citer que les plus illustres. Cette action a dépassé les frontières anglaises. Dans les pays de langue allemande, elle a atteint surtout Fr. Heiler, mais elle s'apparente de très près au renouveau de la phénoménologie, en particulier au théisme de M. Scheler, à l'analytique existentielle de M. Heidegger et à la théorie de l'historicité dans K. Jaspers. En Amérique, le Baron compte des admirateurs sincères et il a déjà fait l'objet de travaux très sérieux.

Il est regrettable que les Français, et surtout les Catholiques le connaissent si peu et si mal. Ils trouveraient dans l'étude de sa figure inoubliable un secours précieux et un exemple. Hügel est une intelligence libre qui a su adorer, et c'est un adorateur qui a gardé le courage de l'esprit. Dans la loyauté de son catholicisme si accueillant, si riche d'expérience, il a servi la grande tâche humaine qui est de connaître Dieu. Et comment ne pas sentir ce qu'il y a d'éminemment actuel dans son attitude ? Renan écrivit un jour que le *xix^e* siècle a exploré Dieu et la Nature ; seule l'Humanité resterait désormais à découvrir. La vérité est, au contraire, que la nature est pleine d'obscurités et que la connaissance des choses divines est à peine ébauchée, malgré les certitudes de la raison, malgré celles de la foi. L'œuvre d'aujourd'hui et de demain, l'œuvre de la découverte éternelle, c'est de trouver Dieu et son royaume invisible. Nous ne sommes qu'à l'aube et nous tressaillons devant le mystère. Dieu est l'ordre

véritable et Il est la jeunesse du monde. A la source éternellement bonne, nous viendrons rafraîchir nos lèvres amères. En Lui et par Lui, il faudra qu'apparaisse la beauté de la création. Nous cherchons sa présence : *facing the darkness with unshaken trust...* (1). Car nous savons que sa présence est le terme inaltérable de l'amour qu'Il nous inspire.

Vu le 24 janvier 1935,
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris
H. DELACROIX

VU ET PERMIS D'IMPRIMER,
le Recteur de l'Académie de Paris,
S. CHARLÉTY.

(1) *Pap. Com.*, p. 55.

BIBLIOGRAPHIE

J'ai cru utile de présenter ci-dessous un ensemble documentaire assez abondant : aucune bibliographie du sujet n'existe encore en France.

I. CEUVRES DE F. VON HÜGEL

1. The Story of the Escape of Prince Metternich (The following section from among the papers of the late Baron Carl von Hügel, the traveller and diplomatist, 1795-1870...)

The National Review, t. I, 1883, pp. 588-605.

2. The Spiritual Writings of Père Grou, S. J., *The Tablet*, 21 et 28 déc. 1889.

Expose la doctrine spirituelle du Père Grou, à l'occasion d'une récente traduction anglaise du *Manuel des Ames Intérieures*.

Plusieurs remarques sur la mystique de Fénelon et sur l'ouvrage que l'Abbé Gosselin lui a consacré.

3. Some Notes on the Petrine Claims, London (Sheed and Ward), 1930.

Ecrit en 1893 pour un correspondant *High Anglican*. Situe théologiquement le dogme de l'Infaillibilité papale et établit la valeur exégétique du *Tu es Petrus*.

[Abréviation : Petr. cl.]

4. The Papal Encyclical and Mr Gore, lettre envoyée au *Spectator*, 19 mai 1894, pp. 684-685.

Critique l'idée selon laquelle l'inspiration ne s'étendrait pas aux *obiter dicta*, et professe une conception de l'autorité pontificale qui est jugée déconcertante par un rédacteur du *Spectator*, dans le même n^o, pp. 679-680.

5. The Church and the Bible, the two stages of their interrelation, trois articles de la *Dublin Review*, oct. 1894, pp. 313-341 ; — avril 1895, pp. 306-337 ; — oct. 1895, pp. 275-304.

Commentaire large de l'Encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII sur les études bibliques. Examine d'abord la Bible comme un document humain conduisant à l'Eglise ; ensuite, comme un do-

cument divin (*divine Library*) propose directement à notre foi par l'Eglise. « At each stage, there is Faith : in the first, pure Theism ; in the second, Catholicism. At each stage, there is Reason ; in the first, leading up to Faith ; in the second, transcended by it... They are Mary and Martha, involving, stimulating, supplementing one another ». (Oct. 1895, p. 315). — Au premier stage, l'autorité exercée par l'Eglise sur la recherche est indirecte et surtout disciplinaire : elle exige simplement que le savant ne s'enferme pas dans un préjugé négateur.

Ces articles assez touffus sont très instructifs et permettent d'apercevoir les premières formes de la célèbre distinction entre le Christ de l'histoire et le Christ de la foi.

6. Professor Eucken on the Struggle for Spiritual Life, *The Spectator*, 14 nov. 1896, pp. 679-681. Article non signé.

Analyse très élogieuse, qui ne donne pas toute la pensée critique du Baron à propos de R. Eucken.

7. La méthode historique et son application à l'étude des documents de l'Hexateuque, texte français dans le Compte rendu du 4^e Congrès Scientifique International des Catholiques, tenu à Fribourg en Suisse du 16 au 20 août 1897, Fribourg 1898, vol. I, pp. 231-265. Un tiré à part de 35 pages fut publié à Paris (Librairie Picard) en 1898. Le texte anglais est dans le *Catholic University Bulletin* de Washington, avril 1898, pp. 198-226 + VII pages.

Une première partie résume quelques thèmes fondamentaux sur l'idée de développement et son importance dans l'économie de la Révélation chrétienne. Puis vient un exposé technique sur les sources historiques de l'Hexateuque.

8. Impressions of Elizabeth Rundle Charles (1827-1896), *The Hampstead Annual*, edited by E. Rhys, 1897, pp. 52-62.

Souvenirs personnels sur une personne amie.

9. Caterina Fiesca Adorna, the Saint of Genoa, *The Hampstead Annual*, 1898.

Excellent schéma biographique, dont les conclusions s'inspirent de la philosophie blondélienne et des idées d'Eucken.

10. A Proposito dell'Abate Loisy, *Studi Religiosi*, juillet et août 1901.

11. Dans : *Karl von Hügel*, april 25, 1785 — June 2, 1870, privately printed, Cambr. 1903, pp. 31-49 : Biographical Sketch, by Alfred von Reumont, translated from the German by Friedrich von Hügel.

12. Experience and Transcendence, *Dublin Review*, avril 1906, pp. 357-379.

Cet article, qui a été traduit dans les *Studi Religiosi*, fut d'abord donné sous forme de conférence à la Synthetic Society de Londres, le 28 mai 1903. L'auteur y accepte une transcendance plus modérée

que celle de Kierkegaard ; un réalisme qui s'écarte des positions agnostiques du Pseudo-Denis ; et enfin une immanence qu'il refuse de confondre avec certaines aspirations panthéistes de Jacopone di Todi.

13. The Case of the Abbé Loisy, *The Pilot*, 9 janv. 1904 ; pp. 30-31 ; traduit dans la *Rassegna Nazionale* du 16 févr. 1904 ; reproduit dans *The Living Age* du 20 févr. 1904.

14. Une lettre sur le même sujet dans le *Pilot* du 23 janv. 1904, p. 94.

Après la mise à l'Index qui atteignait l'exégète français, un essai de discrimination et d'apologie.

15. The Abbé Loisy and the Holy Office, *London Times*, 2 mars 1904, p. 15.

Dans cette lettre, qu'il a signée *Romanus*, le Baron prend à son compte les conclusions exégétiques de Loisy. Il réplique à un article signé *Catholicus*, qui avait paru dans le *Times* du 25 janvier.

16. Dans *Il Giornale d'Italia* du 11 mars 1904, une lettre datée du 7 mars en faveur des travaux critiques de Loisy. Reproduite dans *Le Chrétien Français* du 2 avril 1904.

C'est la réponse à un article du Professeur B. Labanca. Elle fournit quelques précisions importantes sur le désaccord apparent et provisoire qui se manifeste entre l'histoire et le dogme.

17. Courte introduction anonyme à une lettre de B. Saunders et à une autre d'A. Loisy, dans le *London Times* du 30 avril 1904, p. 6.

18. Du Christ éternel et de nos Christologies successives, *La Quinzaine*, 1^{er} juin 1904, pp. 285-312.

[Abréviation : C. E.]

Discussion d'un essai récent de Maurice Blondel intitulé *Histoire et Dogme*. Von Hügel y développe ses conceptions personnelles sur le Christ de la foi et le Christ de l'histoire. A noter que, pour les besoins de la rédaction, « on a retranché un préambule des plus utiles où était établie la solidarité de la critique biblique et de la méthode historique en général, et où il était montré pareillement que la petite part de philosophie incluse dans cette méthode n'appelait pas du tout l'intervention d'un philosophe aussi spécial que l'était Blondel en sa doctrine. » (Lettre citée par A. Loisy, *Mémoires*, II, p. 408).

Dans le n° du 16 août de la même revue, l'Abbé J. Wehrle prend le parti de Blondel contre Loisy et se sépare du Baron, dont il juge l'attitude intellectuelle très dangereuse pour la foi. « Nous ne devons pas traverser les faits », écrit-il, « pour trouver derrière autre chose que les faits » (p. 347).

19. *La Quinzaine*, 16 sept. 1904, dans la Correspondance, une réplique de deux pages (pp. 276-277) à l'argumentation de l'Abbé

Wehrlé. Les données de l'histoire à propos du Christ ne sont pas contradictoires par rapport à celles de la foi ; elles sont seulement d'apparence contraire, en certains cas. D'autre part, von Hügel professe que Jésus a compris avec une netteté croissante sa mission divine ; mais il ajoute : « Pour moi, il n'y a qu'une conscience humaine progressive de sa divinité première. »

20. The Papal Commission and the Pentateuch, London Longmans, 1906. Traduit dans le *Rinnovamento*, janv. 1907, pp. 86-112, sous le titre : La Commission pontificale et le Pentateuque, Paris (Picard), 1907.

[Abréviation : Pap. Com.]

Est précédé d'une lettre du Dr Briggs, un presbytérien d'Amérique, qui fut blâmé par son Eglise, à la fois à cause de ses audaces en exégèse et de ses sympathies pour le catholicisme.

Von Hügel lui expose son attitude personnelle et ses propres difficultés. Il analyse les raisons de la défiance romaine à l'égard de l'exégèse, et il examine les raisons d'escompter un changement d'attitude, malgré certaines décisions de la Commission biblique.

21. The relations between God and man in the *New Theology* of the Rev. R. J. Campbell, *The Albany Review*, sept. 1907, pp. 650-668.

Suit point par point le célèbre manifeste d'un *Modern Churchman*, le Rev. Campbell. Lui reproche vivement ses idées sur l'immanence de Dieu, sur l'origine du mal, etc...

22. *The Tablet*, 7 mars 1908, une lettre, datée du 3 mars, pp. 378-379.

Le *Tablet* avait cité une interview fantaisiste de Loisy (publiée dans le journal *Le Matin*). Cette lettre fait la mise au point de l'incident.

23. *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*, 2 vol., London (Dent), 1908.

Traduction de quelques fragments dans les *Annales de Philosophie Chrétienne*. (L'élément mystique de la religion d'après la vie de sainte Catherine de Gênes), févr. et mars 1909, pp. 450-461 et 561-577. Selbstanzeige dans les *Kantstudien*, 1909, vol. XIV, cah. I, pp. 138-139.

[Abréviation : M. E.]

Le premier grand ouvrage du Baron.

En voici le plan : *Vol. I* : La première partie analyse les forces de la civilisation occidentale et les éléments de la religion ; la seconde partie concerne sainte Catherine de Gênes ; sa vie, sa doctrine, son entourage, son culte. En Appendice, une critique historique minutieuse des biographies de la sainte. Un groupe important des paroles qu'on lui attribue serait bien d'elle ; mais il y a au moins six stades

dans la formation de livre complet de 1551, et l'apport le plus considérable est dû à Battista Vernazza (1).

Vol. II : Il renferme la troisième et dernière partie de l'ouvrage : psychologie du mysticisme, sources des conceptions de sainte Catherine ; examen critique de ses idées sur ce monde et sur l'au-delà. Enfin, un exposé d'ensemble sur le problème mystique et sa signification philosophique et religieuse.

La deuxième édition (1923) est enrichie d'une nouvelle préface.

24. L'Abate Loisy e il Problema dei Vangeli Sinottici, quatre articles signés « H », dans le *Rinnovamento* (Milan), 1908 (tome III, 209-234 ; IV, 1-44) et 1909 (tome V, 229-272 et 396-423).

Prend la défense de Loisy, malgré les mesures officielles dont il est l'objet, mais ne s'intéresse dans l'ouvrage de Loisy qu'aux recherches d'ordre strictement exégétique.

Répudie la thèse contenue dans l'introduction et dans les conclusions du livre et qui donne « una certa impressione di gioiosa distruttività. » (III, 232).

Déclare que ces articles ont été écrits « a prezzo di acuta sofferenza e di esitazioni... da uno che ama sopra ogni cosa la vita spiritale » et ne nie pas que les décisions de l'Eglise soient en relation intime avec les exigences de cette vie spirituelle. Mais maintient que les spécialistes doivent regarder en face et traiter librement les problèmes scientifiques (id., 209).

25. London *Times* et *Daily Mail* du 16 juillet 1909, un article annonçant la mort de Tyrrell, composé par Miss Petre et par von Hügel et signé par Miss Petre.

26. *The Tablet*, 31 juillet 1909, pp. 181-182, une lettre de Miss Petre et une autre de Hügel, destinées à relever quelques inexactitudes dans le récit des derniers moments de Tyrrell qui avait été donné par le Prieur de Storrington.

(1) Une hypothèse différente vient d'être défendue par un capucin italien, le P. Umile da Genova. L'édition de 1551 comprend la vie de la sainte, la *Dicchiarazione* (Traité du Purgatoire) et le *Dialogo*. Voici sommairement l'état de la question :

VON HÜGEL

R. P. UMILE

<i>Vita</i>	Ébauchée par Don Marabotto (confesseur de la sainte) et par Ettore Vernazza. Composée en 1529 par Battista et remaniée par elle en 1548.	Due principalement à Marabotto.
<i>Dicchiarazione</i>	Ébauchée par Ettore ; composée par Battista. Les gloses théologiques seraient du dominicain G. Toletto.	Due principalement à Marabotto.
<i>Dialogo</i>	Écrit de 1549 à 1551 par Battista.	Œuvre d'un franciscain, le Bienheureux Angelo de Chivasso.

27. Father Tyrrell : Some Memorials of the last twelve years of his life, *Hibbert Journal*, janv. 1910, pp. 233-252.

Plusieurs remarques précieuses sur la vie et le caractère de Tyrrell et aussi sur l'amitié à la fois fraternelle et réservée qui l'unissait à von Hügel.

28. *Encyclopaedia Britannica*, 11^e édition, vol. XV, art. : John (the Apostle) pp. 432-433 ; John (Gospel of), pp. 452-458 ; vol. XVI, art. Loisy, pp. 926-928.

Articles surtout documentaires, mais d'inspiration franchement loisyte. Se réfère aussi beaucoup au P. Calmes.

29. The Religious Philosophy of Rudolf Eucken, *Hibbert Journal*, avril 1912, pp. 660-677.

La lutte de l'ontological Instinct et de l'idealist Hunger : une âme moderne pour laquelle l'acquisition de la personnalité et la connaissance de Dieu sont des conquêtes lentes et coûteuses.

30. *Eternal Life, a study of its implications and applications*, Edinb. (Clark), 1912, 2^e édit., 1913.

[Abréviation : E. L.]

Forme, avec le *Mystical Element*, la Somme des idées religieuses de l'auteur.

Première partie : Historical Retrospects. — Une série de monographies sur l'idée d'éternité dans la métaphysique et la religion depuis l'antiquité jusqu'à l'époque moderne.

Deuxième partie : Contemporary Survey. — Le problème de l'évolution ; l'attitude socialiste et l'idéal humanitaire ; l'attitude des Eglises établies.

Troisième partie : Prospects and Conclusions : — Brève synthèse : comment concevoir l'idée d'éternité ; quelle est sa valeur religieuse et sa place dans la vie mystique.

31. *Christian Commonwealth*, 26 août 1914, une interview de Hügel sur la guerre et la culture allemande. Avec une photographie.

32. The German Soul in its attitude towards Theism and Christianity, the State and War, two Studies, London (Dent), 1916.

Livre érudit, clairvoyant et charitable, reproduisant des articles parus dans le *Church Quarterly Review* de janv. 1915, et dans le *Quest* d'avril 1915 et janv. 1916.

33. Eudoxe-Irénée Mignot, *Contemporary Review*, mai 1918, pp. 519-526. — Traduit avec coupures dans la *Revue du Clergé français*, tome XLIV, par L. de Lacger.

Témoignage d'amitié et analyse du caractère de Mgr Mignot, son attitude dans la crise moderniste.

34. *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion, First Series (1909-1920)*, London (Dent), 1921.

[Abréviation : E. A., I]

L'ouvrage le plus accessible de Hügel, et le plus répandu dans le public anglais. C'est un recueil d'une douzaine de Conférences et d'articles répartis en trois groupes : Concerning Religion in general and Theism ; — concerning the Teaching of Jesus and Christianity in general ; — concerning the Church and Catholicism generally.

35. *International Review of Missions*, avril 1921, pp. 266-270, une recension de l'ouvrage de F. Heiler (Das Gebet).

Exposé critique où transparaissent les tendances du Baron dans la dernière période de sa vie : sa méfiance pour les systèmes, son désir de rester « dans la foule », en filiale appartenance à l'Eglise.

36. *London Times Literary Supplement*, 22 déc. 1921, p. 860, réponse à une recension des *Essays and Addresses*. Exprime le désir de ne pas être appelé « a great Apologist ».

37. *London Times Literary Supplement*, 28 mai 1922, p. 342 (Voir aussi une rectification de détail, dans le n° du 1^{er} juin).

Lettre assez longue à propos de Mgr Duchesne, récemment décédé. Expose l'attitude du prélat devant la critique biblique ; précise ses propres divergences d'avec Mgr Duchesne et d'avec les exégètes loisystes.

38. *Church Times*, 9 févr. 1923, p. 158, une lettre sur le Rev. G. C. Rawlinson.

Le Rev. Rawlinson était surtout un homme d'action. Le Baron résume ses souvenirs et ses impressions à son sujet.

39. Ernest Troeltsch, *London Times Literary Supplement*, 29 mars 1923 p. 216. — Traduit dans *Christliche Welt* 1923, n° 20-21.

À l' lendemain de la mort de son ami, qui devait venir faire une tournée de conférences en Angleterre.

40. *Christian Thought, its History and Application*, par Ernest Troeltsch, édité avec une introduction et un index, par le Baron F. v. H., London University of London Press, 1923. Cf. *Der Historismus und seine Ueberwindung*, 5 Vortr. Eingel, von F. v. H., Berlin, 1924.

L'introduction sert surtout à faire connaître Troeltsch. Penseur soucieux de trouver les aspects concrets et neufs de la vérité, ayant un sentiment perpétuel du mystère, il n'arriva pas à prendre une position définitive en face du christianisme.

41. *Der Mystiker und die Kirche aus Anlass des Sâdhu*, *Hochland*, déc. 1924.

L'exemple admirable du Sâdhu, et ce qui lui manque pour être vraiment chrétien.

42. *Some Letters of Baron Friedrich von Hügel*, privately printed (by Mrs F. R. Lillie), Chicago, 1925.

Contient une réimpression de la notice nécrologique consacrée au Baron par E. R. Bevan dans le *London Times* du 28 janv. 1925 ; une réimpression du chapitre IV des *Essays and Addresses* (1^{re}

série) ; sept lettres adressées à Mrs Lillie et reproduites plus tard à peu près entièrement dans les *Selected Letters* ; une courte lettre (p. 47) inédite par ailleurs ; — deux pages de notes sur une dernière conversation avec le Baron en octobre 1924 ; et trois portraits.

43. *Essays and Adresses on the Philosophy of Religion, second series (1904-1922)*, London (Dent), 1926.
[Abréviation : E. A., II].

Volume posthume, publié par les soins d'Edm. Gardner. L'un des chapitres les plus importants est le septième (*Suffering and God*).

Certaines pages n'auraient probablement pas été livrées à l'impression par l'auteur sans des retouches (en particulier l'article initial, qui date de 1904, et qui fut en partie rédigé par Tyrrell).

44. *Selected Letters (1896-1924)*, edited with a Memoir by Bernard Holland, London (Dent), 1927. Avec une photographie.
[Abréviation : S. L.]

Le Mémoire est très bien fait : c'est la meilleure biographie qui ait été publiée jusqu'à présent. On lui a reproché cependant de jeter un voile discret sur les gestes les plus audacieux du Baron.

Les lettres choisies sont adressées à une quarantaine de correspondants divers ; mais il ne faut pas compter trouver celles qui furent envoyées à A. Loisy, M. Blondel, Mgr Mignot, R. Eucken, E. Troeltsch. — Telle qu'elle est donnée, cette correspondance précise sous une forme simple les théories que développent plus longuement les ouvrages principaux. C'est un recueil indispensable mais incomplet.

A noter les paroles de l'Abbé Huvelin, recueillies par le Baron (pp. 58-63).

45. *Letters from Baron Friedrich von Hügel to a Niece (1918-1924)*, edited with an Introduction, by Gwendolen Greene, London (Dent), 1928.

[Abréviation : L. T. N.]

L'introduction permet de pénétrer dans l'intimité du Baron et d'apprécier la qualité de sa vie spirituelle. Il y aura souvent avantage à consulter les conseils et les remarques qu'il exprimait à sa nièce et que celle-ci reproduit dans ce livre avec beaucoup de soin.

En outre, les lettres sont intéressantes par les jugements d'ordre littéraire ou éducatif qu'elles contiennent.

46. *Readings from Friedrich von Hügel, selected, with an introductory essay on his philosophy of religion*, by Algar Thorold, London (Dent), 1928.

Extraits judicieusement composés de textes faciles. Divisés en trois sections : *The Approach to Religion* ; — *The Soul of a Saint* ; — *The Philosophy of Religion*.

L'introduction reproduit en substance un article d'A. Thorold dans l'*Edinburgh Review* d'avril 1922.

47. *The Life of Prayer*, London (Dent), 1929 (Edited by Edm. Gardner).

Reproduit deux chapitres des *Essays and Addresses* (vol. II).

48. *The Reality of God and Religion and Agnosticism, being the literary remains of Baron F. v. H.*, edited by Edmund G. Gardner, London (Dent), 1931.

[Abréviation : R. G.]

La première partie est la transcription, avec des coupures inévitables, du manuscrit inachevé que le Baron avait composé en vue des Gifford Lectures. « *The Reality of God : concerning the reality of Finites and the Reality of God ; a Study of their inter-relations and their effects and requirements within the human mind.* » — Apporte des précisions nouvelles, surtout au sujet de la ressemblance entre l'homme et Dieu ; — des relations de la morale et de la religion ; — de la possibilité d'une vie des sentiments en Dieu.

La seconde partie est un opuscule également inachevé : *Religion and Agnosticism : Sir Alfred L. Lyall*. Cet orientaliste était un ami de Hügel. Vers la fin, une discussion assez longue sur le bouddhisme et l'évhémérisme.

49. On trouvera des lettres de F. von Hügel dans les ouvrages d'A. H. Dakin, A. Loisy, M. D. Petre, W. Ward, indiqués ci-dessous.

II. — LIVRES ET ARTICLES SE RAPPORTANT À F. VON HÜGEL

BAILEY, G., Baron von Hügel, *The Student Movement*, janv. 29, p. 76-77 ; févr. 29, pp. 108-109 ; mars 29, pp. 122-123 ; avril 29, pp. 148-149.

BAILLIE, J., *And the life everlasting*, Lond. 1934, les derniers chapitres.

BAKER E., Recension de E. A. I, *Theology*, mars 1922. pp. 172-174.

BALMFORTH, H., *Is Christian Experience an Illusion*, Lond. 1923, chap. IV, p. 38.

BERTHELOT, R., *Un Romantisme Utilitaire*, Paris, 1922, vol. 3, pp. 268-271.

BEVAN, E. R., Notice nécrologique sur le Baron, *London Times*, janv. 28, 1925, p. 18 (non signé).

BEVAN, W. L., Baron von Hügel's *Eternal Life*, *Constructive Quarterly*, juin 1913 ; pp. 355-70.

BLIGUET, M. J., Chronique de Psychologie Religieuse dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, janv. 1924, p. 70.

BRASNETT, B. R., *The Suffering of the Impassible God*, Lond., 1928, pp. 115-140.

BUCKHAM W., recens. de E. A., *Journal of Religion* (Chicago), t. 2, 1922, pp. 214-215.

Bulletin de Littérature ecclésiastique, Paris, année 1903-1904, t. 24-25, pp. 323-326 et 338-357, recens. de C. E. ; année 1905-1906, t. 26-27, pp. 77-84.

- BUTLER, E. C., *Religions of Authority and the Religion of the Spirit*, Lond., 1930, chap. VII, pp. 179-185.
- P. F. CHAMBERS., Baron von Hügel and his Contribution to Christian Thought. *The Fraternal*, sept. 1926, pp. 1-12.
- Some Letters of Baron von Hügel, *The Free Catholic*, octob. 1926, pp. 154-157 (recension du livre de Mrs F. C. Lillie).
- Concerning the Second Coming, *The Student Movement* déc. 1928, p. 59.
- Baron von Hügel and Wiliam Medley, *The Baptist Quarterly*, oct. 1929, pp. 337-347.
- Church Quarterly Review*, 1909, t. 63, recens. de M. E., pp. 445-449.
- Church Times* 13 janv. 1922 (recension de E. A., I) ; 30 janv. 1925 (notice nécrologique) ; 19 nov. 1926 (recension de E. A., II) ; 29 mai 1931 (recension de R. G.)
- Civiltà Cattolica*, avril 1908, Il modernismo teologico e il suo sistema di conciliazione, p. 184.
- COCK, A. A. Baron Friedrich von Hügel and his Work, *Theology*, juin 1926, pp. 316-331.
- Friedrich von Hügel and his Work, Chap. IX du *Speculum Religiosis*, Oxford, 1929, pp. 195-213. (Recueil dédié à Cl. G. Montefiore avec une introduction par F. C. Burkitt).
- Coenobium*, sept. 1911, pp. 1-3, un article signé Ab. A proposito dell'articolo « L' esperienza del trascendente ».
- CRESPI, A. L'elemento mistico della Religione. *Il Rinascimento*, janv. 1909.
- La filosofia del Misticismo, *Coenobium*, déc. 1909, surtout pp. 47 et 53.
- L'esperienza del trascendente, *Coenobium*, juillet 1911, pp. 1-8.
- Notice nécrologique dans *Il Popolo Romano*, févr. 1925.
- CROCKER, J., Von Hügel, a modern interpreter of institutional and sacramental Christianity, *American Church Monthly*, fév. 1932, pp. 119 et suiv.
- DAKIN, A. H., Von Hügel and the Supernatural, Lond. 1934.
- D'ARCY, M. C., The Mystical Element of Religion, *The Catholic World*, mars 1925 ; pp. 745-752.
- DAVISON, W. T., A notable Modern Mystic, *London Quarterly Review*, oct. 1927 ; pp. 145-59.
- Dublin Review*, avril 1922, pp. 314-317, recension de E. A. I., signée B. V. M.
- ELIOT, T. S., Emotional Unity, *Dial*, fév. 1928 ; pp. 109-12.
- Encyclopedia Britannica*, 13^e édit. nouv. Vol. II, 1926, notice biographique anonyme sur von Hügel, p. 384.
- EUCKEN, R., Collected Essays of Rudolf Eucken, édités et traduits par M. Booth, Lond., 1914, pp. 115-123.
- FAWKES, A., Baron Friedrich von Hügel, *Modern Churchman*, mars 1925, pp. 662-666.
- Recension de S. L. — (signée A. F.) *The Nation and The Athenaeum*, 25 juin 1927, p. 417.
- GALLARATI-SCOTTI T., La vita di Antonio Foggazzaro, Milan, 1920, pp. 473-487.
- GAMBARO, A., Il Modernismo, s. l., 1912, p. 96 et passim.
- GARDNER, C., Late Baron von Hügel, *Spectator*, 7 fév. 1925, pp. 197-8.
- GARDNER, P., Selected Letters of Baron von Hügel, *Modern Churchman*, août 1927, pp. 233-240.

- The Literary Remains of Baron von Hügel, *Modern Churchman*, juillet 1931, pp. 195-200.
- Glasgow Herald*, 21 Oct. 1921, recension d'E. A. I.
- GOODIER, A., Baron F. v. H's Spiritual Outlook, *The Month*, janv. 1928, pp. 11-21.
- Baron F. v. H., *The Dublin Review*, janv. 1935, pp. 73-84.
- GOUT, R., L'affaire Tyrrell, Paris 1916, pp. 53-54.
- GOW, H., Recension de S. L., *Hibbert Journal*, vol. XXV, oct. 26-juillet 27, pp. 752-756.
- GRANDMAISON, L. de, L'Elément Mystique de la Religion, *Recherches de Sciences Religieuses*, 1910, pp. 180-208.
- notice nécrologique dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1925, pp. 206-208 ; dans *Rev. d'hist. ecclés.*, 1925, t. 21, p. 360.
- compte rendu de E. A., I, dans *Recherches de Sciences religieuses*, 1926, pp. 166-172.
- Compte-rendu de S. L., *Rev. d'hist. ecclés.*, 1927, t. 23, pp. 163, 653-654.
- Jésus-Christ, Paris, 1928, passim.
- GREENE, G. Voir la 1^{re} partie de la bibliographie, n° 45.
- Some Recollections of B. v. H., *The Spectator*, 3 août 1929, pp. 148-149.
- Two Witnesses : A Personal Recollection of Hubert Parry and Friedrich von Hügel, London, 1930. Avec une photographie de von Hügel.
- Thoughts from von Hügel, *Dublin Review*, avril 1931, pp. 254-260.
- Baron Friedrich von Hügel : A Memory, *Pax* (revue des Bénédictins de Prinknash), sept. 1932, pp. 127-132.
- GREENE W. B., recens. de E. A., *Princeton Theolog. Rev.*, t. 20, 1922, pp. 314-315.
- The Guardian*, 24 janv. 1913 (recension d'E. L.) ; 28 janv. 1927 (recension d'E. A., II) ; 13 fév. 1931 (recension de R. G.).
- HÉBERT M., recens. de E. L., *Rev. hist. et littér. relig.* ; t. 5, 1914, pp. 185-186.
- HEILER, J. F., recension de E. A., I, *Theologische Literaturzeitung*, 1922, n° 10. p. 235-236.
- Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung, München 1923, pp. 600-659 et passim.
- Ein katholischer Laientheologe. Zum Tode Friedrich v. Hügels, *Münchener Neueste Nachrichten*, 14 fév. 1925.
- Friedrich v. Hügels literarischer Nachlass, *Münchener Neueste Nachrichten*, 15 mai 1929.
- Im Ringen um die Kirche. München, 1931, Vol. II, pp. 160-173.
- HOLLAND, B., Voir 1^{re} partie de la bibliographie, n° 44.
- HOLTZMANN, H., recens. de M. E., *Theologische Literaturzeitung*, 1909, pp. 390-392.
- HORTON, W. M., Theism and the modern mood, New York, 1930, pp. 101-106.
- HOUTIN, A., Histoire du Modernisme Catholique, Paris, 1913, pp. 47-51.
- INGE, W. R., God and the Astronomers, Lond. 1933, pp. 279-282.
- LACGER, L. de, Monseigneur Mignot, Paris, 1933, pp. 33-42.
- LAGRANGE, M. J., M. Loisy et le Modernisme, Paris, 1932, p. 153.
- LAMPRECHT, S. P., recension de E. A., II., New York, *Herald Tribune*, Books, 20 mars 1927, pp. 3 et 4.

- LESTER-GARLAND, L. V., Von Hügel's Three Laws of the Growth of Religious Biography. *Theology*, déc. 1932, pp. 319-325.
- The Religious Philosophy of Baron F. von Hügel, London 1933.
- The Idea of the Supernatural, London, 1934, passim.
- LEUBA, J. H., The Psychology of Religious Mysticism, Lond. 1923, p. 66, 195.
- LILLEY, A. L., Modernism, a Record and Review, London, 1908, pp. 112-118, et 139-148.
- The Religious Philosophy of von Hügel, *Modern Churchman*, avril-mai 1925, pp. 37-48.
- LILLIE, F. C., voir 1^{re} partie de la bibliographie, n° 42.
- LOISY, A. F., Quelques Lettres, Ceffonds (chez l'auteur), 1908, pp. 81-82.
- Choses passées, Paris, 1913, pp. 164, 210-212.
- *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1912, pp. 78-79.
- Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps, 3 vol., Paris, 1931, *très nombreux passages*.
- LUNN, H. S., recens. de M. E., *Rev. of the Churches*, t. 1, 1924, pp. 95-99.
- MATTHEWS, W. R., The Religious Life, *The Guardian*, 6 fév. 1925, pp. 127-128.
- MAY, J. L., Father Tyrrell and the Modernist Movement, Lond. 1932, pp. 167-183.
- MONTEFIORE, C. G., The Late Baron v. Hügel, *Jewish Guardian* 6 fév. 1925, p. 9.
- Friedrich von Hügel, *Jewish Guardian*, 23 sept. 1927, pp. 7-9.
- MURRI, R., Religione ed Illusione, *Coenobium*, juin 1911, pp. 1-11.
- NAIRNE, A., F. v. H., dans le *Journal of Theological Studies*, oct. 1931, pp. 17-25 (recension de R. G.).
- NÉDONCELLE, M., La Philosophie Religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours, Paris, 1934, pp. 30-33.
- The New Statesman*, 25 févr. 1922, recens. de E. A., I.
- NEWSON, G. E., Baron von Hügel, *Theology*, sept. 1925, pp. 146-156.
- OAKELEY, H. D., recension de E. L., *International Journal of Ethics*, juillet 1913, pp. 476-477.
- History and Progress and other Essays and Addresses. London 1923, Chapitre V., Time and Eternal Life, pp. 108-131.
- Recension de R. G., *Hibbert Journal*, Vol. XXX, oct. 1931-juillet 1932, p. 170-5.
- OAKES, W. L., Baron Friedrich von Hügel, *London Quarterly Review*, juillet 1925 ; pp. 105-7.
- PETRE, M. D. M., Autobiography and Life of George Tyrrell, London 1912. Vol. II, surtout le Chap. III.
- George Tyrrell's Letters, London, 1920, surtout p. 40-44.
- Friedrich von Hügel, Personal Thoughts and Reminiscences, *Hibbert Journal*, vol. XXIV oct. 1925, pp. 77-87. Trad. Federigo von Hügel (pensieri e ricordi personali), *Bilychnis*, juillet 1925, pp. 1-10.
- George Tyrrell and Friedrich von Hügel in their relation to Catholic Modernism, *Modern Churchman*, juin 1927, pp. 143-154, pour le jubilé de M. Loisy au collège de France 19-22 avril 1927. Trad. G. Tyrrell et F. von Hügel, Un modernisme de croyants

- catholiques, *Congres d'histoire du christianisme*, Annales d'histoire du christianisme, Paris, 1928, Vol. III., pp. 226-239.
- I miei rapporti con F. von Hügel, *Ricerche Religiose*, mars 1931, pp. 202-13.
- Von Hügel and the Great Quest, *Modern Churchman*, déc. 1931, pp. 475-83.
- Recension de L. V. Lester-Garland's *The Religious Philosophy of Baron von Hügel*, *The Adelphi*, juin 1933, pp. 229-230.
- PIOLI, G., Dialogo col Bar. von Hügel, *Bilychnis*, juillet 1925, pp. 10-12.
- PREZZOLINI, G., Cos'è il Modernismo, Milano 1908, p. 75.
- Il cattolicesimo rosso, Napoli, 1908.
- The Quest*, oct. 1916, pp. 171-173, recension de *The German Soul*, signée F. W.
- RABY, F. J. E., dans : Great Christians, edit. by R. S. Forman, Lond. 1933, pp. 271-283.
- Il Rinnovamento*, nov.-déc. 1907, p. 642-644, recension de l'article de Hügel « The Relations between God and Man in *The New Theology* of the Rev. H. J. Campbell », signé A. de S. (A. di Soragna)
- RIVIÈRE, J., Le Modernisme dans l'Eglise, Paris, 1929, passim.
- Art. *Modernisme* du Dict. de Théologie Catholique, Paris, 1929, fasc. 87-88, col. 2009-2047, passim.
- SABATIER, P., Les Modernistes, Paris, 5^e édit. 1909, p. LI-LII (trad. angl. *Modernism*, Lond. — Leipz., 1908, pp. 41-44).
- SCHLÜTER-HERMKES, M., Die Geistige Gestalt Friedrich von Hügels, *Hochland*, oct. et nov. 1926, pp. 52-63 et 197-214.
- Notice nécrologique sur von Hügel, *Hochland*, 1924-5, pp. 706 et suiv.
- SETH, J. recension de M. E., *Mind*, Vol. XVIII, pp. 429-34.
- SMITH, N. K., Is Divine Existence credible, *Proc. Brit. Acad.*, 15 juillet 1931, vol. XVII, pp. 24-26.
- SÖDERBLOM, L. O. J. (ou N.), Religions problemet inom Katolicism och Protestantism, Stockholm, 1910, Vol. II, chap. IX, pp. 221-283 avec une photographie de Hügel.
- Baron Friedrich von Hügels Andliga Selfdeklaration, *Studier tillägnade Magnus Pfannenstil*, 1923, pp. 168 et suiv.
- Notice nécrologique sur von Hügel, *Stockholms Tidning*, 5 fév. 1925.
- STEDMAN, R. E., Baron von Hügel's Literary Remains, *Contemporary Review*, août 1931, pp. 207-214.
- STEERE, D. V., Critical Realism in the Religious Philosophy of Baron Friedrich von Hügel, Ph. D. Dissertation pour Harvard University, mars 1931.
- TAYLOR, A. E., recension de E. L., *Hibbert Journal*, Vol. XII, oct. 1913-juillet 1914, pp. 452-63.
- Recension de E. A. I, *Hibbert Journal*, Vol. XX, oct. 21-juillet 22, pp. 576-81.
- Recension de E. A., II, *Hibbert Journal*, Vol. XXV, pp. 374-377.
- Recension de S. L., *Hibbert Journal*, Vol. XXV, oct. 26-juillet 27, pp. 750-2.
- TEMPLE, W., Friedrich von Hügel as a Spiritual Teacher, *The Guardian Supplement*, 6 févr. 1925, p. 133.
- Nature, Man and God, Lond. 1934, *passim*.

- TENNANT, F. R., *Philosophical Theology*, 2 vol. Camb., 1928, Vol. I, p. 312 ; Vol. II, 138.
- THOROLD, A. L., Voir 1^{re} partie de la bibliographie, n° 46.
- London *Times Literary Supplement*, recension de *M. E.*, 18 fév. 1909, p. 58.
- Recens. de *E. L.*, 20 février 1913, p. 72.
- A Great Apologist, recens. de *E. A.* I, 15 déc. 1921, p. 639.
- Recens. de *M. E.*, 2nd ed., 15 nov. 1923, p. 762.
- Recens. de *E. A.* II., 30 déc. 1926, p. 956.
- Recens. de *S. L.*, 12 mai, 1927, p. 329.
- Recens. de *R. G.*, 18 juin, 1931, p. 476.
- TYRRELL, G., recens. de *M. E.*, *Catholic World*, avril 1909, (non signé).
- Recens. de *M. E.*, *Hibbert Journal*, Vol. VII, pp. 687-9.
- Recens. de *M. E.*, *Contemporary Review*, juillet 1909.
- Recens. de *M. E.*, *Quarterly Review*, juillet 1909, pp. 101-126.
- UMILE (R. P., da Genova) Appunti sui Codici cateriniani, dans *Il Raccogliatore Ligure*, 30 mars et 30 avril 1934.
- UNDERHILL, E., recens. de *E. A.*, I, *Daily News*, 11 oct. 1921.
- Recens. de *E. A.* II., *Spectator*, 13 nov. 1926, p. 862.
- Recens. de *E. A.*, II., *Theology*, fév. 1927, pp. 102-106.
- Recens. de *S. L.*, *Spectator*, 30 avril, 1927, p. 766.
- Recens. de *E. A.*, II., *Daily News*, 6 juin 1927.
- Mysticism, 12^e édit., Lond. 1930, passim.
- Recens. de *R. G.*, *Spectator*, 20 juin, 1931, p. 976.
- Mixed Pasture, London, 1933, pp. 209-233.
- The Universe*, 17 janv. 1913, recension de *E. L.*
- 30 janvier 1925, notice nécrologique sur von Hügel.
- VIDLER, A. R. The Modernist Movement in the Roman Church, Cambr. 1934. Passim.
- WAHL, J., Vers le Concret, Paris, 1932, p. 25.
- WARD, W., William George Ward and the Catholic Revival, London 1893, pp. 365-75. Contient une lettre de F. v. H. sur W. G. Ward.
- WEBB, C. C. J., recens. de *M. E.*, *Journal of Theological Studies*, oct. 1909, pp. 84-94.
- A Study of Religious Thought in England from 1850, Oxford, 1933, passim (surtout pp. 136-141).
- WEHRLÉ, J., Le Christ et la Conscience Catholique. *La Quinzaine*, 16 août 1904, pp. 421-447.
- ZIELINSKI, C., Der Begriff der Mystik in Baron Friedrich von Hügel's Werk *The Mystical Element of Religion*, Dissertation, Jena, 1913.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	1
CHAPITRE I. — VIE ET ACTIVITÉ DE F. VON HÜGEL	
I. De Florence à Londres : formation personnelle et premiers travaux. — II. La crise moderniste. — III. L'œuvre intellectuelle et morale des dernières années. — IV. L'homme et le chrétien.....	3
CHAPITRE II. — LA MÉTHODE DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE	
I. Rôle de la volonté morale. — II. Expérience et analyse. — III. Le sens du développement et de l'histoire. — IV. L'utilité des antinomies provisoires. — V. Les perspectives historiques et l'objet de la foi.....	58
CHAPITRE III. — L'ORDRE NATUREL	
I. Le Réalisme critique. — II. Les règles morales. — III. Le Problème religieux.....	77
CHAPITRE IV. — LE CHRISTIANISME	
I. Nature et surnature. — II. La vie humaine et divine du Christ Jésus. — III. La conception chrétienne de l'immortalité. — IV. Le Christianisme, le mal et la liberté	99
CHAPITRE V. — L'EGLISE	
I. Son origine. — II. Nature et but de l'institution ecclésiastique. — III. Grandeurs et misères du catholicisme....	134

CHAPITRE VI. — LA VIE MYSTIQUE

- I. La psychophysiologie et les mystiques. — II. Le Théocentrisme et la participation à l'éternité. — III. L'Ascétisme et la querelle du pur amour. — IV. La vocation mystique... 151

CONCLUSION CRITIQUE

- I. L'idée d'Incarnation. — II. La transcendance divine. — III. La purification humaine. — IV. Histoire et dogme. — V. Hügel et nous..... 182

- INDEX BIBLIOGRAPHIQUE..... 209

